INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

MIGUEL REALE

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

MIGUEL REALE

MIGUEL REALE

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA

4ª edição
4ª tiragem
2007

1ª edição — 1988
2ª edição — 1989
3ª edição — 1994 (1ª tiragem)
1997 (2ª tiragem)
1999 (3ª tiragem)
4ª edição — 2002 (1ª tiragem)
2004 (2ª tiragem)
2006 (3ª tiragem)
2007 (4ª tiragem)

Manaus

BAHIA/SERGIPE

Rua Agripino Dórea, 23 — Brotas
Fone: (71) 3381-5854 / 3381-5895
Fax: (71) 3381-0959 — Salvador

BAURU (SÃO PAULO)

Rua Monsenhor Claro, 2-55/2-57 — Centro
Fone: (14) 3234-5643 — Fax: (14) 3234-7401
Bauru

CEARÁ/PIAUÍ/MARANHÃO

Av. Filomeno Gomes, 670 — Jacarecanga
Fone: (85) 3238-2323 / 3238-1384
Fax: (85) 3238-1331 — Fortaleza

DISTRITO FEDERAL

SIG QD 3 Bl. B - Loja 97 — Setor Industrial Gráfico
Fone: (61) 3344-2920 / 3344-2951
Fax: (61) 3344-1709 — Brasília

GOIÁS/TOCANTINS

Av. Independência, 5330 — Setor Aeroporto
Fone: (62) 3225-2882 / 3212-2806
Fax: (62) 3224-3016 — Goiânia

MATO GROSSO DO SUL/MATO GROSSO

Rua 14 de Julho, 3148 — Centro
Fone: (67) 3382-3682 — Fax: (67) 3382-0112
Campo Grande

MINAS GERAIS

Rua Além Paraíba, 449 — Lagoinha
Fone: (31) 3429-8300 — Fax: (31) 3429-8310
Belo Horizonte

PARÁ/AMAPÁ

Travessa Apinagés, 186 — Batista Campos
Fone: (91) 3222-9034 / 3224-9038
Fax: (91) 3241-0499 — Belém

PARANÁ/SANTA CATARINA

Rua Conselheiro Laurindo, 2895 — Prado Velho

Fone/Fax: (41) 3332-4894 — Curitiba
PERNAMBUCO/PARAÍBA/R. G. DO NORTE/ALAGOAS
Rua Corredor do Bispo, 185 — Boa Vista
Fone: (81) 3421-4246 — Fax: (81) 3421-4510
Recife
RIBEIRÃO PRETO (SÃO PAULO)
Av. Francisco Junqueira, 1255 — Centro
Fone: (16) 3610-5843 — Fax: (16) 3610-8284
Ribeirão Preto
RIO DE JANEIRO/ESPÍRITO SANTO
Rua Visconde de Santa Isabel, 113 a 119 — Vila Isabel
Fone: (21) 2577-9494 — Fax: (21) 2577-8867 / 2577-9565
Rio de Janeiro
RIO GRANDE DO SUL
Av. Ceará, 1360 — São Geraldo
Fone: (51) 3343-1467 / 3343-7563
Fax: (51) 3343-2986 / 3343-7469 — Porto Alegre
SÃO PAULO
Av. Marquês de São Vicente, 1697 — Barra Funda
Fone: PABX (11) 3613-3000 — São Paulo

PRINCIPAIS OBRAS DO AUTOR

OBRAS FILOSÓFICAS

Atualidades de um Mundo Antigo, 1936, José Olympio, 2. ed., 1983, UnB; *A Doutrina de Kant no Brasil*, 1949, USP; *Filosofia em São Paulo*, 1962, Ed. Grijalbo; *Horizontes do Direito e da História*, 1956, 3. ed., 2000, Saraiva; *Introdução e Notas aos "Cadernos de Filosofia" de Diogo Antonio Feijó*, 1967, Ed. Grijalbo; *Experiência e Cultura*, 1977, Ed. Grijalbo, 2. ed., 2000, Bookseller; *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*, 1978, Saraiva; *O Homem e seus Horizontes*, 1980, 1. ed., Ed. Convívio, 2. ed., 1997, Topbooks; *A Filosofia na Obra de Machado de Assis*, 1982, Pioneira; *Verdade e Conjetura*, 1983, Nova Fronteira, 2. ed., 1996, Fundação Lusíada, Lisboa; *Introdução à Filosofia*, 1988, 4. ed., 2002, Saraiva; *O Belo e outros Valores*, 1989, Academia Brasileira de Letras; *Estudos de Filosofia Brasileira*, 1994, Inst. de Fil. Luso-Brasileira, Lisboa; *Paradigmas da Cultura Contemporânea*, 1996, 2. tir., 1999, Saraiva; *Cinco Temas de Culturalismo*, 2000, Saraiva.

OBRAS DE FILOSOFIA DO DIREITO

Fundamentos do Direito, 1940, Ed. própria, 3. ed., 1998, Revista dos Tribunais; *Filosofia do Direito*, 1953, 19. ed., 3. tir., 2001, Saraiva; *Teoria Tridimensional do Direito*, 1968, 5. ed., 5. tir., 2001, Saraiva; *O Direito como Experiência*, 1968, 2. ed., 1999, Saraiva; *Lições Preliminares de Direito*, 1973, Bushatsky, 4./26. ed., 2002, Saraiva, uma ed. portuguesa, Livr. Almedina, 1982; *Estudos de Filosofia e Ciência do Direito*, 1978, Saraiva; *Direito Natural/Direito Positivo*, 1984, Saraiva; *Nova Fase do Direito Moderno*, 2. ed., 1998, Saraiva; *Fontes e Modelos do Direito*, 1994, Saraiva.

OBRAS DE POLÍTICA E TEORIA DO ESTADO

O Estado Moderno, 1933, 3. ed., José Olympio, 4. ed., UnB; *Formação da Política Burguesa*, 1935, José Olympio, 2. ed., 1983, UnB; *O Capitalismo*

Internacional, 1935, José Olympio, 2. ed., 1983, UnB; *Teoria do Direito e do Estado*, 1940, Livr. Martins Ed., 5. ed., 2000, Saraiva; *Parlamentarismo Brasileiro*, 1. e 2. ed., 1962, Saraiva; *Pluralismo e Liberdade*, 1963, Saraiva, 2. ed., 1998, Expressão e Cultura; *Imperativos da Revolução de Março*, 1965, Livr. Martins Ed.; *Da Revolução à Democracia*, 1969, Ed. Convívio, 2. ed., 1977, Livr. Martins Ed.; *Política de Ontem e de Hoje*, 1978, Saraiva; *Liberdade e Democracia*, 1987, Saraiva; *O Estado Democrático de Direito e o Conflito das Ideologias*, 1998, 2. ed., 1999, Saraiva; *Crise do Capitalismo e Crise do Estado*, 2000, Ed. Senac.

OBRAS DE DIREITO POSITIVO

Nos Quadrantes do Direito Positivo, 1960, Ed. Michelany; *Revogação e Anulamento do Ato Administrativo*, 1968, 2. ed., 1980, Forense; *Direito Administrativo*, 1969, Forense; *Cem Anos de Ciência do Direito no Brasil*, 1973, Saraiva; *Questões de Direito*, 1981, Sugestões Literárias; *Teoria e Prática do Direito*, 1984, Saraiva; *Por uma Constituição Brasileira*, 1985, Revista dos Tribunais; *O Projeto do Código Civil*, 1986, 2. ed., 1999, Saraiva; *Aplicações da Constituição de 1988*, 1990, Forense; *Temas de Direito Positivo*, 1992, Revista dos Tribunais; *Questões de Direito Público*, 1997, Saraiva; *Questões de Direito Privado*, 1997, Saraiva.

OBRAS LITERÁRIAS

Poemas do Amor e do Tempo, 1965, Saraiva; *Poemas da Noite*, 1980, Ed. Soma; *Figuras da Inteligência Brasileira*, 1984, 1. ed., Tempo Brasileiro, 2. ed., 1997, Siciliano; *Sonetos da Verdade*, 1984, Nova Fronteira; *Vida Oculta*, 1990, Massao Ohno; *Face Oculta de Euclides da Cunha*, 1993, Topbooks; *Das Letras à Filosofia*, 1998, Academia Brasileira de Letras.

OBRAS DIVERSAS

Atualidades Brasileiras, 1937, José Olympio, 2. ed., 1983, UnB; *Problemas de Nosso Tempo*, 1969, Ed. Grijalbo; *Reforma Universitária*, 1985, Ed. Convívio; *Miguel Reale na UnB*, 1981, Univ. de Brasília; *Memórias*, v. 1, 1986, Destinos Cruzados, 2. ed., 1987, v. 2, A Balança e a Espada, 1987, Saraiva; *De Tancredo a Collor*, 1992, Siciliano; *De Olhos no Brasil e no*

Mundo, 1997, Expressão e Cultura; *Variações*, 1999, Ed. GRD.

PRINCIPAIS OBRAS TRADUZIDAS

Filosofia del Diritto, trad. Luigi Bagolini e G. Ricci, 1956, Torino, Giappichelli; *Il Diritto come Esperienza*, com ensaio introd. de Domenico Coccopalmerio, 1973, Milano, Giuffrè; *Teoría Tridimensional del Derecho*, trad. J. A. Sardina-Paramo, 1973, Santiago de Compostela, Imprenta Paredes, 2. ed., Universidad de Chile, Valparaíso (na coletânea "Juristas Perenes"), 3. ed. rev., trad. Angeles Mateos, Madrid, Editorial Tecnos, 1997; *Fundamentos del Derecho*, trad. Julio O. Chiappini, 1976, Buenos Aires, Depalma; *Introducción al Derecho*, trad. Brufau Prats, 1976, 10. ed., 1991, Madrid, Ed. Pirámide; *Filosofía del Derecho*, trad. Miguel Angel Herreros, 1979, Madrid, Ed. Pirámide; *Expérience et Culture*, trad. Giovanni Dell'Anna, 1990, Bordeaux, Éditions Bière.

PREFÁCIO

Há algum tempo, vinha recebendo pedidos de professores universitários, de vários pontos do País, no sentido de adaptar para seus cursos de Filosofia a 1ª Parte de minha *Filosofia do Direito*, dada a reconhecida pobreza, no Brasil, de obras propedêuticas no campo filosófico. Acabei aceitando a empreitada, consciente da necessidade de ter, às vezes, de refundir o texto e de completá-lo com diversos tópicos, acrescentando mais dois extensos capítulos sobre Estética e Metafísica.

É claro que aproveitei a oportunidade para ajustar o livro à situação atual de meu pensamento, sobretudo em virtude de duas obras de Filosofia Geral, *Experiência e Cultura* e *Verdade e Conjetura*, onde trato mais amplamente de problemas gnoseológicos e metafísicos.

Mantive, algumas vezes, a referência a temas jurídicos, quando me convenci da conveniência de recorrer ao mundo do Direito para esclarecer determinados assuntos, mesmo porque a Filosofia do Direito, como o demonstrou Hegel, é uma das componentes essenciais da Filosofia.

Como não quis desvincular uma obra da outra, conservei a dedicatória constante da primeira, embora com a saudosa lembrança de Livia Maria.

Espero que sejam bem recebidos estes meus esforços, como o foram os do curso de *Filosofia do Direito*, já em 19ª edição, sobretudo agora que se voltou a incluir a Filosofia no currículo colegial.

O AUTOR

ÍNDICE GERAL

TÍTULO I
OBJETO DA FILOSOFIA

Capítulo I

NOÇÃO PRELIMINAR DE FILOSOFIA — SUA FINALIDADE

AMOR DO SABER E EXIGÊNCIA DE UNIVERSALIDADE

1. Poderíamos começar este livro apresentando uma longa série de definições de Filosofia, lembrando o que disseram, por exemplo, Aristóteles, Kant, Hegel, ou Farias Brito, sobre a matéria. Seria exigir, no entanto, esforço mnemônico desmedido, com pouco ou nenhum resultado. Devemos, ao contrário, procurar atingir o conceito de Filosofia através de demorado e progressivo exame das exigências que suscitaram os problemas historicamente reconhecidos como sendo de ordem filosófica. Só essa compreensão histórica é que poderá ser fecunda; razão pela qual vamos estabelecer, por ora, apenas uma *noção provisória* ligada às próprias raízes etimológicas do termo.

Se nos inspirarmos nas origens do pensamento ocidental verificaremos que a palavra *filosofia* significa amizade ou amor pela sabedoria. O termo é deveras expressivo. Os primeiros filósofos gregos não concordaram em ser chamados sábios, por terem consciência do muito que ignoravam. Preferiram ser conhecidos como amigos da sabedoria, ou seja — *filósofos*.

A Filosofia reflete no mais alto grau essa paixão da verdade, o amor pela verdade que se quer conhecida sempre com maior perfeição, tendo-se em mira os pressupostos últimos daquilo que se sabe.

O filósofo autêntico, e não o mero expositor de sistemas, é, como o verdadeiro cientista, um pesquisador incansável, que procura sempre renovar as perguntas formuladas, no sentido de atingir respostas que sejam "condições" das demais. A Filosofia começa com um estado de inquietação e de perplexidade, para culminar numa atitude crítica diante do real e da vida.

Aristóteles (384-322 a.C.), repetindo ensinamento platônico, dizia que a Filosofia começou com a perplexidade, ou melhor, com a atitude de assombro do homem perante a natureza, em um crescendo de dúvidas, a começar pelas dificuldades mais aparentes[1].

O homem passou a filosofar no momento em que se viu cercado pelo problema e pelo mistério, adquirindo consciência de sua dignidade pensante. Não é preciso, pois, sentir-se tranqüilamente ancorado em algum sistema de Filosofia, nem ser capaz de dizer em que ano escreveu Kant cada um de seus estudos, para se possuir atitude filosófica: esta é própria de quem saiba captar e renovar os problemas universais sobre o cosmos e sobre a vida, procurando satisfazer às exigências atuais, significantes por novos e por velhos problemas situados em diversos ciclos histórico-culturais.

A Filosofia, por ser a expressão mais alta da amizade pela sabedoria, tende a não se contentar com uma resposta, enquanto esta não atinja a essência, a razão última de um dado “campo” de problemas. Há certa verdade, portanto, quando se diz que a Filosofia é a ciência das causas primeiras ou das razões últimas: trata-se, porém, *mais de uma inclinação ou orientação perene para a verdade última, do que a posse da verdade plena*.

A Filosofia, com efeito, procura sempre resposta a perguntas sucessivas, objetivando atingir, por vias diversas, certas verdades gerais, que põem a necessidade de outras: daí o impulso inelutável e nunca plenamente satisfeito de penetrar, de camada em camada, na órbita da realidade, numa *busca incessante de totalidade de sentido*, *na qual se situem o homem e o cosmos*. Ora, quando atingimos uma verdade que nos dá a razão de ser de todo um sistema particular de conhecimento, e verificamos a impossibilidade de reduzir tal verdade a outras verdades mais simples e subordinantes, segundo certa perspectiva, dizemos que atingimos um *princípio*, ou um *pressuposto*.

Quando se afirma que Filosofia é a ciência dos primeiros princípios, o que se quer dizer é que a Filosofia pretende elaborar uma redução conceitual progressiva, até atingir juízos com os quais se possa legitimar uma série deoutros juízos integrados em um sistema de compreensão total. Assim, o sentido de *universalidade* revela-se inseparável da Filosofia.

Vê-se, pois, que a Filosofia representa perene esforço de sondagem nas

raízes dos problemas. É uma ciência cujos cultores somente se considerariam satisfeitos se lhes fosse facultado atingir, com *certeza* e *universalidade*, todos os princípios ou razões últimas explicativas da realidade, em uma plena interpretação da experiência humana; mas, nas vicissitudes do tempo, tal paixão pela *verdade* sempre se renova; surgem teorias, sistemas, posições pessoais, perspectivas diversas, em um dinamismo que nos é conatural e próprio, de maneira que a universalidade dos problemas não pode contar com resultados ou soluções todos universalmente válidos. Poder-se-ia dizer, porém, que é em nossa procura total da verdade que se manifesta a verdade total. Parafraseando a reflexão agostiniana de Blaise Pascal, diríamos do filósofo com relação à verdade: "tu não me procurarias, se já não me tivesses encontrado"[2].

Quem passa a estudar Filosofia no plano da História fica, à primeira vista, desapontado, quando não cético, por encontrar um tumultuar de respostas, uma multiplicação de sistemas e de teorias. Surge, então, logo a pergunta: por que estudar Filosofia, se os filósofos jamais logram se entender? Qual a vantagem ou a utilidade da Filosofia, se os maiores pensadores nunca chegam a concordância sobre pontos fundamentais? Quando se fazem tais perguntas, pensa-se que estão sendo destruídas as veleidades da Filosofia, esquecendo-se de que reside exatamente aí a grandeza e a dignidade do saber filosófico, sem que resulte comprometida a sua pretensão de ser ciência rigorosa.

A Filosofia não existiria se todos os filósofos culminassem em conclusões uniformes, idênticas. A Filosofia é, ao contrário, uma atividade perene do espírito ditada pelo desejo de renovar-se sempre a universalidade de certos problemas, embora, é claro, as diversas situações de lugar e de tempo possam condicionar a formulação diversa de antigas perguntas: o que distingue, porém, a Filosofia é que as perguntas formuladas por Platão ou Aristóteles, Descartes ou Kant, não perdem a sua atualidade, visto possuírem um significado universal, que ultrapassa os horizontes dos ciclos históricos. A universalidade da Filosofia está de certa forma mais nos problemas do que nas soluções, o que não deve causar estranheza se lembrarmos, com Jorge Simmel, que a Filosofia mesma é, por assim dizer, o primeiro de seus problemas, revertendo o seu problematicismo sobre a sua própria essência[3]. A pesquisa das razões últimas das coisas e dos primeiros princípios implica a possibilidade de soluções diversas e de teorias contrastantes, sem que isto signifique o desconhecimento de verdades

universais que se imponham ao espírito com a força irrefragável da evidência.

A história da Filosofia tem o grande valor de mostrar que esta não pode se estiolar em um sistema cerrado, onde tudo já esteja pensado, muitas vezes antecipadamente resolvido. Quando um filósofo chega ao ponto de não ter mais dúvidas, passa a ser a história acabada de suas idéias, o que não quer dizer que não gere a Filosofia nos espíritos uma serenidade fecunda, apesar da incessante pesquisa. Como observa Karl Jaspers: "esse modo de *estar em marcha* — o destino do homem no tempo — não exclui a possibilidade de uma profunda paz interior, e até mesmo, em certos instantes supremos, a de uma espécie de plenitude".

Para não dar senão dois exemplos de filósofos autênticos, lembraríamos duas figuras impressionantes, pertencentes a culturas distintas, e que representam pontos culminantes do pensamento contemporâneo — Benedetto Croce e John Dewey, os quais jamais se deram por satisfeitos com suas pesquisas, apesar de dezenas e dezenas de anos de perseverante estudo, mantendo ambos o mesmo teor de produção científica, até à vigília da morte.

Dewey e Croce são dois padrões da Filosofia que não se cristaliza, nem fica paralisada por ter encontrado resposta para dados problemas. A Filosofia deve ser vista como atividade perene do espírito, como *paixão pela verdade essencial* e, nesse sentido, realiza, em seu mais alto grau e conseqüência, a qualidade inerente a toda ciência: a insatisfação dos resultados e a procura cuidadosa de mais claros fundamentos, sem outra finalidade além da *puramente especulativa*. Isto não significa, porém, que o filósofo não possa ou não deva *empenhar-se* por suas idéias: o que é incompatível com a pesquisa filosófica é a conversão da ação prática e, sobretudo, do empenho político-social, em razão e meta do filosofar[4].

O PROBLEMA DOS PRESSUPOSTOS

2. Talvez resida no problema dos pressupostos a principal diferença entre Ciência positiva e Filosofia. Ciência positiva é construção que *parte* sempre de um ou de mais pressupostos particulares; Filosofia é *crítica* de pressupostos, sem partir de pressupostos particulares, visto como as "evidências" se põem, não se pressupõem.

Assim, a Geometria é toda uma construção lógica, que obedece a determinados pontos de partida, a certos pressupostos ou "dados". A Geometria euclidiana, por exemplo, baseia-se no postulado de que "por um ponto tomado fora de uma reta, pode-se fazer passar uma paralela a essa reta e só uma". Por outro lado, a Geometria, que é ciência de todas as espécies possíveis de espaço, como nos diz Kant, não pode definir o que seja "espaço", partindo de uma noção pressuposta, de caráter operacional.

Ora, as Geometrias não-euclidianas não são menos Geometrias do que a que começamos a estudar nos ginásios, embora não admitam o postulado acima enunciado, preferindo afirmar, como Riemann, que "por um ponto tomado fora duma reta não se pode fazer passar nenhuma paralela a esta reta", ou então, como Lobatchewsky: "Por um ponto tomado fora duma reta, pode-se fazer passar uma infinidade de paralelas a esta reta". Trata-se, por conseguinte, de Geometrias igualmente rigorosas, cada qual no sistema de suas referências[5].

Toda ciência depende, portanto, em seu ponto de partida, de certas afirmações, que se aceitam como condição de validade de determinado sistema ou ordem de conhecimentos. E até mesmo quando se pretende abstrair de toda ordem dada, a fim de que a "indagação" ou a "pesquisa" possa determinar as verdades de maneira livre e autônoma, ainda assim se pressupõe a validade da pesquisa experimental como produtora ou reveladora de "assertivas garantidas" (*warranted assertibility*), para empregarmos expressões características de John Dewey em sua *Lógica*[6].

A Filosofia é, assim, um conhecimento que converte em problema os pressupostos das ciências, como, por exemplo, o "espaço", objeto da Geometria. É, portanto, sempre de natureza crítica. Uma Filosofia que não seja *crítica* é, a nosso ver, inautêntica: é sempre perquirição de raízes ou indagação de pressupostos, sem partir de pressupostos particulares, mas de evidências universalmente válidas[7].

Eis aí uma noção geral do que entendemos por Filosofia, como estudo das condições últimas, dos primeiros princípios que governam a realidade natural e o mundo moral, ou *compreensão crítico-sistemática do universo e da vida*.

Entender-se-ão melhor tais palavras quando da apreciação de algumas doutrinas fundamentais, principalmente ao tratarmos do problema das relações entre Filosofia e ciência, objeto de um dos próximos capítulos.

Que representa a Filosofia perante a ciência? Qual a relação entre a Filosofia e as chamadas ciências positivas ou físico-matemáticas? A Filosofia é uma ciência da mesma natureza das ciências naturais, como a Física, a Química, a Astronomia, a Biologia ou, ao contrário, é ciência de ordem diversa, distinta das outras em sua essência e em seus métodos?

Não desejamos, no entanto, concluir este primeiro contacto com a indagação filosófica sem, preliminarmente, esclarecer que o termo *ciência* pode ser tomado em duas acepções distintas. A Filosofia será, por certo, *ciência*, se dermos a esta palavra o significado lato de "sistema de conhecimentos metodicamente adquiridos e integrados em uma unidade coerente". A discriminação mais ou menos rigorosa entre Filosofia e Ciência surge quando se atribui ao segundo termo um sentido estrito como sistema de conhecimentos metodicamente adquiridos e de validade universal, pela verificação objetiva, se possível experimental, da certeza de seus dados e resultados, sujeitos sempre a correções sucessivas, conforme será melhor esclarecido oportunamente[8].

Em conclusão, a Filosofia, entendida como "ciência" na primeira das acepções acima recordadas, tem por objeto indagar dos pressupostos ou condições de possibilidade de todas as ciências particulares.

Não é demais acrescentar que, a nosso ver, a investigação filosófica pressupõe pelo menos uma verdade — admitida à vista das verdades das ciências —, e é *a capacidade sintetizadora do espírito*, pela qual o homem se distingue dos outros animais, aos quais não é dado superar, integrando-os numa unidade conceitual nova e concreta, os elementos particulares e multíplices da experiência.

Capítulo II

O POSITIVISMO E A REDUÇÃO DA FILOSOFIA A UMA ENCICLOPÉDIA DAS CIÊNCIAS — O NEOPOSITIVISMO

"PHILOSOPHIA, ANCILLA SCIENTIARUM"

3. Na determinação da natureza do saber filosófico, é preferível começar pela resposta mais simples e acessível. Vamos iniciar o estudo dessa matéria, apreciando, embora rapidamente, a posição do *positivismo*.

É possível que o leitor já saiba, pelo menos de maneira geral, o que se entende por positivismo. De qualquer forma, não será demais acrescentar algo sobre essa grande corrente de pensamento que exerceu e ainda exerce inegável influência no Brasil, especialmente através das obras do mais conhecido filósofo francês do século passado, Augusto Comte, cuja "lei dos três estados" é invocada como sendo a pedra angular de seu sistema, que atribui, com efeito, à humanidade três estádios históricos sucessivos fundamentais, o *teológico*, o *metafísico* e o *positivo*.

Augusto Comte (1798-1857), o pensador europeu que no século XIX mais influiu na história cultural e política brasileira, era um homem de formação matemática, animado do propósito de dar à Filosofia uma certeza igual àquela que as ciências exatas possuem ou pretendem possuir. Para Comte, a Filosofia só é digna desse nome enquanto não se diversifica da própria Ciência, marcando uma visão orgânica da natureza e da sociedade, fundada nos resultados de um saber constituído objetivamente à luz dos *fatos* ou das suas relações. Tal posição e tendência de Augusto Comte, baseando o saber filosófico sobre o alicerce das ciências exatas, estavam destinadas a obter repercussão muito grande em sua época, notadamente por sua declarada aversão à Metafísica e a quaisquer formas de conhecimento *a priori*, isto é, estabelecido independentemente da experiência, ou

anteriormente à verificação dos fatos.

A publicação do *Curso de Filosofia Positiva* de Augusto Comte (1830-1842) marca, sem dúvida, um momento relevante na história do pensamento europeu e americano, possuindo ainda entre nós continuadores entusiastas, sem falar no neopositivismo contemporâneo, que invoca, porém, outras fontes inspiradoras, apesar de coincidir com a Filosofia positiva em vários pontos essenciais.

Não podemos, logo de início, mostrar a diferença entre o positivismo de Augusto Comte e suas ramificações na última centúria. Limitamonos a dizer que em todas essas correntes o que existe como constante é a idéia de que a Filosofia é algo de inseparável do saber empírico e positivo, uma forma ou momento das próprias ciências, quando não as ciências em sua visão unitária.

Para Herbert Spencer, cuja teoria evolucionista é uma derivação do positivismo, a Ciência se distingue da Filosofia apenas por uma questão de grau. Ficou muito conhecida aquela afirmação spenceriana, contida em seu livro *First Principles* (1862), de que a Ciência é o saber particularmente unificado, enquanto que a Filosofia é o saber totalmente unificado.

Entre Ciência e Filosofia não haveria, portanto, uma diferença de essência ou de qualidade, mas, tão-somente, uma diferença de grau ou de generalidade. O físico ou o químico elaboram, apreciam um aspecto particular da realidade ou de algo: o mesmo fazem o biólogo, o astrônomo ou o matemático. Cada qual tem seu campo de pesquisa e unifica e delimita os resultados de suas indagações. A Ciência é, portanto, um saber parcial unificado, referente a um aspecto abstraído de outros aspectos possíveis, como condição de observação e análise, nunca deixando de ser observação de *fatos e de relações entre fatos*.

A Filosofia viria depois, como Enciclopédia das ciências ou sistematização das concepções científicas. Terminada a tarefa de cada cientista no seu campo particular, ao filósofo caberia realizar a síntese ou o compêndio dos resultados. Surgiu mesmo a afirmação de que a Filosofia não devia ser vista senão como uma "Enciclopédia" (*en*, *kuklos*, *paideia*), o que quer dizer conhecimento cíclico, total, das coisas. Assim sendo, se cada cientista trabalha no seu setor, ignorando muitas vezes a tarefa e o êxito dos outros, é necessário, depois, que todos os resultados se componham e se integrem em uma unidade de caráter provisório, sempre sujeita às revisões

resultantes do progresso científico.

O da Filosofia seria, desse modo, um trabalho de composição unitária das pesquisas de cada um e de todos os cientistas; tal esforço fundamental, de unificação dos resultados das pesquisas particulares, basear-se-ia, de um ponto de vista estático, sobre a hierarquia das ciências, a unidade do método e a homogeneidade do saber, e, do ponto de vista dinâmico, na convergência progressiva de todas as ciências no sentido da Sociologia, ciência final e universal[1].

Qual a vantagem ou missão da Filosofia? Realizar esta síntese, para propiciar a cada cientista abertura de novas perspectivas, e a todos uma compreensão total, mas *positiva do universo*. A visão total e unitária dos conhecimentos científicos teria a vantagem de despertar em cada campo particular de pesquisa a possibilidade de aspectos até então obscuros e despercebidos. A Filosofia seria, de certa maneira, uma ancila das ciências, uma resultante das ciências na unidade do saber positivo, oferecendo diretrizes seguras para a reforma e o governo da sociedade.

O positivismo contrapõe-se, sob certo prisma, a uma outra concepção, também de subordinação da Filosofia, dominante no período medieval. Na Idade Média, a Filosofia apresenta, com efeito, certo caráter instrumental análogo, no sentido de servir a algo. A Filosofia é uma serva da Teologia, uma "ancilla Theologiae". Vale, desde que não carreie elementos contra uma visão teocêntrica da vida e a compreensão do homem segundo verdades reveladas. É uma forma de saber que, *em suas conclusões*, permanece subordinada à Teologia, cujas verdades não pode contrariar. Não que o pensador medieval desprezasse a experiência e os ditames da razão, limitando-se a desenvolver conseqüências a partir de verdades assentes ou predeterminadas por força de autoridade divina ou humana. O problema é outro: na especulação medieval os pontos de partida podiam ser estritamente filosóficos, como podia ser filosófica a orientação da pesquisa, havendo exemplos admiráveis de apego à experiência, mas a indagação prevalecia até e enquanto suas ilações não contrariassem certos enunciados reconhecidos como de valor transcendente. Desse modo, a Teologia funcionava como *limite negativo* último, balizando o trabalho especulativo puro[2].

Na visão positivista opera-se uma inversão: a Filosofia é também algo posto a serviço de algo, não mais um conhecimento subordinado à Teologia,

ou que encontre nesta um "limite negativo", mas a serviço da própria Ciência, cujos resultados deve unificar e completar, e de cujas conclusões deve partir.

Na concepção positivista da Filosofia como sendo a própria Ciência em sua explicação unitária, a Filosofia deixa praticamente de desempenhar uma função criadora autônoma. A Filosofia não cria, nem inova, porque seu trabalho fica na dependência do trabalho alheio. "A Filosofia caminha pelos pés da Ciência", afirma um discípulo de Augusto Comte. À medida que a Ciência descobre verdades, a Filosofia se enriquece. Quer dizer que ela não teria função própria na busca da verdade, resolvendo-se a sua função em um apêndice do trabalho do cientista, para descobrir os nexos de harmonia entre os resultados, formulando-se um "compêndio de resultados": dessarte o filósofo seria um "*especialista de generalidades*":

Houve várias formulações dessa teoria. Umas mais brandas, outras menos rígidas, mas em toda a evolução positivista até nossos dias prepondera a idéia central de que a Filosofia é a expressão da própria Ciência, confundindo-se essencialmente com ela.

OS NEOPOSITIVISTAS

4. Para o neopositivismo contemporâneo, para o chamado Círculo de Viena, assim como para a Escola Analítica de Cambridge e todas as suas derivações, a Filosofia não é senão uma teoria metodológico-lingüística das ciências, uma análise rigorosa da significação dos enunciados das ciências e de sua verificabilidade, visando, segundo alguns, purificá-las de "pseudoproblemas". Daí a importância absorvente que na corrente neopositivista assume a Lógica matemática ou a Lógica simbólica, ou, de maneira mais geral, a Nova Lógica. Todavia, a Nova Lógica possui validade objetiva e independe de correntes filosóficas, não representando senão o ponto extremo de uma exigência de "formalização" já ínsita no desenvolvimento da Lógica clássica, fundada por Aristóteles.

Sem confundir, pois, o campo da Logística com o do neopositivismo, podemos dizer que, no entender deste, a Filosofia consistiria em esclarecer e precisar os meios de expressão do conhecimento científico, para apurá-lo, ou melhor, depurá-lo de equívocos e pseudoverdades. Lembrem-se, a propósito, estes aforismos de Ludwig Wittgenstein em seu *Tractatus*

Logico-Philosophicus: “O objeto da Filosofia é a clarificação lógica dos pensamentos. A Filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Um trabalho filosófico consiste essencialmente de elucidações. O resultado da Filosofia não são ‘proposições filosóficas’, mas é tornar claras as proposições”[3].

A Filosofia não teria de fazer indagações sobre o ser, pondo ou alimentando problemas metafísicos, dos quais não é possível dizer que sejam verdadeiros, nem falsos, mas apenas destituídos de sentido. A Metafísica é expressão que não tem significado aos olhos do neopositivismo. O problema ético mesmo é algo que desborda do campo específico da pesquisa científica, porquanto depende de cada indivíduo, de seus pendores e inclinações, de emoções variáveis e imprevisíveis, sem garantia de *verificabilidade*.

Segundo o ponto de vista, por exemplo, de Hans Reichenbach, é impossível falar-se em “verdade moral”, porque a verdade é apenas atributo dos enunciados lógicos, e não de uma diretiva do comportamento humano. Uma diretiva não pode ser classificada como “verdadeira” ou “falsa”, porquanto estes predicados só se aplicam a enunciados, ou seja, a proposições, as quais podem ser ou sintéticas ou analíticas. Para explicar melhor a posição dos neopositivistas torna-se necessário abrir aqui um parêntesis sobre as possíveis espécies de juízos, bastando, por ora, saber que juízo é o ato mental mediante o qual se confere um atributo ou predicado a determinado ente, como, por exemplo, quando digo: “o triângulo é uma figura de três lados”. Todo juízo é expresso, mediante uma proposição[4].

Dizem-se *analíticos* os juízos que são puramente formais: o predicado de tais juízos nada acrescenta ao sujeito; apenas torna explícito ou desenvolve rigorosamente o que no sujeito já se contém. Assim, se digo: “o todo é maior que a parte”, estou predicando do “todo” o que evidentemente está implícito em seu conceito, sem necessidade de recorrer, para tanto, a qualquer dado da experiência.

Os juízos *sintéticos*, ao contrário, são fundados na experiência, e como tais são *a posteriori*: o que seu predicado expressa não está contido no conceito do sujeito, mas representa algo que se acrescenta ao sujeito por via empírica. Se digo: “Esta gramática é de língua portuguesa”, afirmo algo que não se contém no simples conceito de gramática, que podia ser de francês, de alemão etc.

Ora, segundo os neopositivistas os juízos analíticos são todos *tautológicos* (daí o seu rigor formal), enquanto os sintéticos são todos necessariamente empíricos. Como veremos, na Filosofia de Kant põese uma pergunta essencial sobre a possibilidade de uma terceira espécie de juízos: os "juízos sintéticos *a priori*", entre os quais figuram os da Matemática.

Declaram os neopositivistas que as proposições sintéticas nos informam sobre questões de fato, enquanto as analíticas, como as da Lógica e da Matemática, são vazias, destituídas de conteúdo, quando não meras "fórmulas lógico-lingüísticas": a Ciência, por isso, nos diz o que *é*, e não o que *deveria ser*. Desse modo, não se pode conceber a Moral como um sistema de conhecimento ou de certezas, mas sim como uma provisão ou estoque de *imperativos*, variáveis no tempo e no espaço, imperativos que, lingüisticamente, não são mais que expressões de decisões volitivas de origem social: "A fricção das volições entre si é a força motriz de todo o desenvolvimento ético. Poderemos, conclui Reichenbach, admitir que a força desempenha um papel eminente nas transformações da hierarquia dos valores morais, se a definirmos por qualquer das formas de sucesso na afirmação da vontade própria perante a das demais pessoas"[5].

Não é diversa a opinião de Carnap, sintetizando, de certa forma, a dos "empiristas lógicos" em geral: "As afirmações hipotéticas da Metafísica, da Filosofia dos valores, da Ética — quando seja esta tratada como disciplina normativa, e não como uma pesquisa psico-sociológica de fatos —, constituem pseudo-afirmações; elas não possuem conteúdo lógico, sendo apenas expressões de natureza emocional que, por sua vez, estimulam emoções e movimentos volitivos naqueles a que se destinam"[6].

Perante o positivismo de inspiração comteana, revelam os adeptos do neopositivismo, ou empirismo lógico, um cuidado maior na determinação das condições formais da investigação científica, baseados sobretudo no princípio de *convencionalidade de seus pressupostos* e no de *verificabilidade*.

Partindo da distinção radical entre proposições verificáveis (e como tais *dotadas de sentido*) e proposições inverificáveis (e como tais *destituídas de sentido*) acabam, no entanto, excluindo sumariamente da Filosofia problemas que lhe são essenciais, ficando tudo subordinado aos horizontes do conhecimento científico-positivo. Daí resultarem afastados do domínio científico ou filosófico, na maioria desses autores, não só a

Metafísica e a Axiologia, como também a Moral e o Direito, tal como teremos a oportunidade de examinar no decurso deste livro[7].

É curioso observar que alguns marxistas chegam a conclusões semelhantes à dos neopositivistas, como é o caso de Althusser, para quem a Filosofia se reduz às leis do pensamento, "como podem ser inferidas da história das ciências"[8].

Fazendo, pois, abstração de diferenças particulares, mister é reconhecer em todas as formas de positivismo uma idéia central no sentido de subordinar a Filosofia às necessidades ou às coordenadas do saber científico positivo, concebendo-a como *Metodologia da Ciência*, ou *Teoria das Ciências*. No fundo, o que dita a atitude positivista é o prisma histórico com que pode ser focado o problema, no sentido de um *saber filosófico inicial* que, no decorrer das Idades, ter-se-ia desmembrado em ciências particulares (a Matemática, a Astronomia, a Física, a Química, a Sociologia, a Política, a Economia, o Direito etc.), sem deixar resíduos, ou deixando apenas a missão residual de uma composição de resultados em uma visão unitária (aspiração do positivismo clássico), ou a verificação das significações com o rigor técnico expressional só peculiar às ciências mesmas (propósito dos neopositivistas).

Em primeiro lugar, é discutível que os fatos se tenham passado segundo a explicação corrente de desintegrações progressivas, operadas em um saber *inicialmente* tido como de natureza filosófica. Se, de início, cuidavam os sábios e os filósofos, ao mesmo tempo e indistintamente, de problemas relativos a fenômenos que hoje as ciências da natureza ou as ciências do espírito consideram de seu âmbito respectivo, não é dito que a unidade *amorfa e indiferençada* do saber fosse de natureza filosófica, de uma Filosofia destinada a desaparecer à medida que fosse gerando, em seu seio, os filhos emancipados e rebeldes.

Mesmo, porém, que não padecesse dúvida a história dos desmembramentos sucessivos da Filosofia, como *mathesis* de todos os conhecimentos positivos, ainda assim restaria indagar da existência ou não de *algo* não resolvido pelo processo da cientificação do saber.

Será exato dizer que a filosofia é apenas *Metodologia* das ciências, a *Linguagem* das ciências, ou a *Enciclopédia* das ciências? A nosso ver, tais afirmações não oferecem possibilidade de resposta a uma objeção fundamental, que é a seguinte: admitido que a Filosofia tenha a função de

apreciar os resultados das ciências, de ser "a crítica da linguagem científica", caberá saber com que *critério* ou medida se vão cotejar os resultados das pesquisas realizadas nos diversos domínios do saber. Pode a Ciência mesma oferecer os critérios de sua validade? É o que passaremos a averiguar.

Capítulo III

AUTONOMIA DA FILOSOFIA — SEUS MÁXIMOS PROBLEMAS

PERGUNTAS PRÉVIAS

5. À primeira vista, parece acertado dizer-se que a missão da Filosofia seja receber os resultados das ciências e coordená-los em uma unidade nova. Mas tudo isso envolve estas perguntas: — Com que critério se fará a síntese? Será essa síntese possível, ou necessária? Graças a que faculdade sintetizadora? Em que limites e com quais condições?

Se nos propomos resumir resultados, devemos fazê-lo segundo certo prisma, ou, por outras palavras, segundo um *valor*. Quem nos dá o critério de valor para cotejar, para excluir e resumir resultados? Qual será a norma para a estimativa da unidade? Quem nos assegura que nos resultados das ciências já esteja imanente a unidade que se busca? Será essa unidade possível?

Sem um critério seletivo, não faríamos outra coisa senão repetir o que a Ciência já disse, ou, quando muito, elaboraríamos um índice das ciências, mas não verdadeira Filosofia. Se podemos confrontar explicações parciais para atingirmos uma compreensão total, é porque possuímos a capacidade de considerá-las, não abstratas ou abstraídas do processo espiritual, como dados postos fora de nós, mas sim referidas à força una e integrante do espírito. A visão total da Ciência implicaria uma estimativa, um critério de valor, para selecionar ou coordenar os resultados. Então, a Filosofia não é mais soma, nem mero resumo das ciências, segundo um "ponto de vista de conjunto", mas é *crítica das ciências*.

Para reunir resultados e harmonizá-los, em primeiro lugar devemos passá-los pelo crivo de nossa crítica. Se admitirmos que a Filosofia deva ser uma visão unitária das ciências, força é convir que, em tal caso, já não

existiria uma simples diferença quantitativa ou de grau, porém, uma diferença qualitativa entre o saber do cientista como tal e o do filósofo, graças à força sintética do espírito, que, de certa forma, se encontra ou se descobre a si mesmo na compreensão unitária dos bens de cultura[1].

Poder-se-ia pensar em distinguir Filosofia e ciência segundo os nexos que ambas têm em vista, dizendo-se que a ciência *explica* os fatos segundo seus enlaces causais; "explica" no sentido de que "estende", "desenvolve", torna "explícitos" os elementos implícitos que observa, determinando relações constantes de coexistência e de sucessão. Na realidade, porém, há ciências, como as *culturais*, que também não se limitam a explicar, e só se realizam graças à *compreensão*, o que quer dizer, em virtude de subordinar os fatos a elementos teleológicos, apreciando-os em suas *conexões de sentido*. O que se dá com a Filosofia é que esta representa uma *compreensão total*: não ordena os fatos e os compreende segundo este ou aquele setor de fins, mas em sua referibilidade axiológica total, segundo critérios unitários, atendendo à unidade do sujeito e à unidade da "situação do sujeito", em uma totalidade de conexões de sentido. É próprio, pois, da Filosofia este "saber de compreensão total" mercê do qual a realidade é situada em uma cosmovisão fundamental.

A distinção, ora lembrada, entre "explicação" e "compreensão" é fundamental, a nosso ver, para a Filosofia e as ciências sociais, de maneira que dela cuidaremos em lugar oportuno.

6. Dissemos que o positivismo, não obstante as várias modificações que apresenta, distingue-se por conceber a Filosofia como algo de essencialmente ligado ao problema da ciência positiva, com a qual, praticamente, se confundiria. A corrente positivista, em nossos dias, adquire, como vimos, uma expressão diversa, sob a forma do neopositivismo que se conserva fiel à tese de subordinação da Filosofia à ciência físicomatemática, embora já não pense em transformar a Filosofia em uma Enciclopédia das ciências, ou estas em Filosofia.

A bem ver, um dos propósitos da Filosofia não é alcançar uma "síntese das ciências", talvez irrealizável, mas sim uma concepção unitária da ciência, o que já foi afirmado por Aristóteles e é da tradição dos estudos, assistindo, porém, razão a Husserl quando observa que essa tarefa só é possível superando-se a concepção acanhada e fragmentária que os

positivistas têm da realidade.

A falha do positivismo começa quando pensa atingir a síntese científica aceitando os resultados das ciências como ponto de partida. Além da necessidade já assentada de um critério de valor para ordenar as explicações parciais do real, acresce que os resultados mesmos são suscetíveis de dúvida, pondo o problema de sua validade intrínseca. Todos os resultados que a Ciência nos oferece serão *sempre válidos*? Quantas e quantas vezes a Ciência não nos apresenta conclusões provisórias, precárias e, até mesmo, precipitadas!

A Filosofia, para ser fiel às conquistas do saber científico, deve ser, antes de mais nada, uma crítica da própria ciência, das condições de sua certeza. Se pretendemos integrar em unidade as diferentes formas de conhecimento, essa integração pressupõe critérios de apreciação e de estimativa, e, mais precisamente, uma indagação sobre a validez universal das ciências e de seus pressupostos lógicos.

Donde se deve concluir que a especulação filosófica é sempre de natureza crítica, visando a atingir o valor essencial das coisas e dos atos. Assim sendo, implica, segundo certo prisma, uma consideração de natureza *axiológica*, o que quer dizer, uma *teoria do valor*, a começar pelo problema da validade do conhecimento em geral.

Quando filosofamos, estamos sempre indagando do valor de algo. Poderíamos mesmo dizer que a Filosofia tem como problema central o problema do valor[2].

Esta afirmação cresce de ponto em face da pretensão fundamental dos neopositivistas de que “a significação de qualquer enunciado está na dependência de sua verificação mediante dados de fato”. Como foi notado no seio da própria doutrina do positivismo lógico, essa exigência de verificação empírica é insuscetível de verificação empírica… Até agora não se logrou verificar experimentalmente a verdade do princípio segundo o qual só são verdadeiras as proposições analíticas ou as experimentalmente verificáveis. Se é assim, devemos concluir que há algo cuja *validade* é suposta antes da indagação ou da pesquisa científica como condição da validade do processo experimental: certo critério axiológico está sempre implícito na investigação científica, delimitando o campo de seus resultados.

TEORIA GERAL DO CONHECIMENTO: LÓGICA E ONTOGNOSEOLOGIA

7. Do exposto já decorre que um dos problemas fundamentais da Filosofia consiste na indagação do valor do pensamento mesmo e do *valor do verdadeiro.* É óbvio que, se existem as ciências, é porque é possível conhecer. Se existem a Matemática, a Física, a Biologia etc., é porque o homem tem uma conformação tal que lhe é dado conhecer a realidade com certa margem de segurança e objetividade, demonstrando o poder — inerente ao espírito — de libertar-se do particular e do contingente, graças às sínteses que realiza.

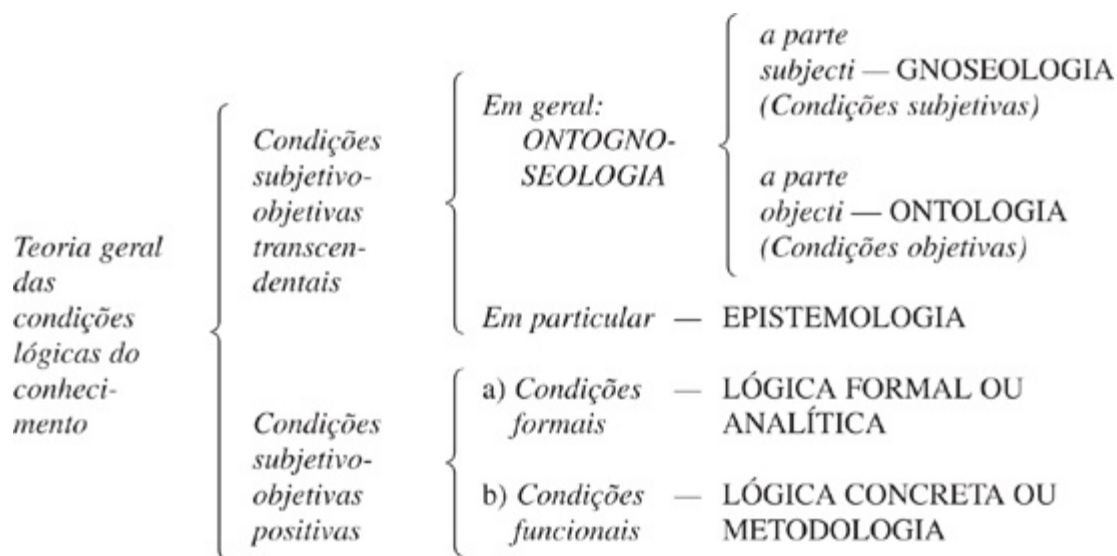
Ora, o valor do conhecimento pode e deve ser apreciado em dois planos distintos: o *transcendental* e o *empírico-positivo*, este condicionado por aquele. As condições primordiais do conhecimento são objeto da parte da *Teoria Geral do Conhecimento* que denominamos *Ontognoseologia*, por motivos que logo mais aduziremos, dada a correlação essencial que *a priori* se põe, em sua universalidade, entre o *sujeito* que conhece e o *objeto* do conhecimento em geral.

Essas condições *a priori* do conhecimento constituem a base dos estudos lógicos positivos, isto é, das pesquisas relativas à validade formal das proposições, abstração feita das coisas mencionadas (*Lógica formal* ou *analítica*) assim como das relações que se estabelecem entre o sujeito cognoscente e o objeto cognoscível, no plano empírico-positivo, constituindo o processo de explicação e compreensão das distintas esferas da realidade (*Lógica concreta ou Metodologia*).

Poderíamos dar à *Teoria Geral do Conhecimento* a denominação de *Lógica*, empregando este termo em sua acepção lata, de modo a abranger a *Lógica transcendental* (Ontognoseologia) e a *Lógica positiva.* Preferimos, porém, designar com a palavra *Lógica* tão-somente os dois tipos de investigação *supra* mencionados.

Como já foi dito, cumpre lembrar que o conhecimento deve ser focalizado segundo dois planos distintos, o transcendental e o empíricopositivo, visto como, antes de indagar das formas lógicas ou estruturais do pensamento, ou da validade das proposições, é necessário pesquisar as condições lógico-transcendentais, isto é, os pressupostos do ato mesmo de conhecer. Donde se deve concluir que a Ontognoseologia é a

ciência *transcendental* do conhecimento, enquanto a Lógica é a ciência *positiva* dos signos, das formas e do processo do conhecimento.

A Teoria Geral do Conhecimento pode, assim, ser concebida como a doutrina das condições transcendentais e empírico-positivas do conhecimento, de conformidade com o seguinte esquema:

A *Lógica formal* é, consoante se vê, o estudo das estruturas formais do conhecimento, ou do "pensamento sem conteúdo", isto é, dos signos e formas expressionais do pensamento, em sua conseqüencialidade essencial. No campo da Lógica formal, o que importa é a conseqüência rigorosa das proposições entre si, e não a adequação de seus enunciados com os objetos a que se referem. Daí a íntima vinculação existente entre a Matemática e a Lógica, posta em evidência sobretudo na Filosofia contemporânea, que também correlaciona a Lógica com a teoria da linguagem. Embora a Lógica formal tenha se constituído a partir da experiência, efetivamente a transcende, não se referindo, no nosso modo de ver, a objetos particulares mutáveis, e sim ao *objeto* ou à *objetividade* em geral, o que explica o caráter rigoroso de suas estruturas ideais. Quer se esvazie, porém, o pensamento lógico de todo e qualquer conteúdo, quer se aceite uma referibilidade lógica universal a objetos indeterminados possíveis, ou mesmo se afirme que as formas lógicas são sempre "formas de uma matéria", o certo é que o problema central da inquirição lógica não é a *funcionalidade do pensamento em relação ao real ou aos objetos*, mas as

proposições mesmas no rigor de sua conseqüencialidade intrínseca, abstração feita do ato de pensar como tal[3].

Já a *Metodologia*, às vezes impropriamente denominada Lógica aplicada — mas que poderia ser considerada Lógica material —, tem por objeto o estudo dos diversos processos que devem disciplinar a pesquisa do real, de acordo com as peculiaridades de cada campo de indagação. Assim é que se discriminam os métodos da Matemática, da Física, da História, da Sociologia, do Direito etc., como é o caso do *método dialético*, que desde já lembramos por sua fundamental importância nos domínios das ciências humanas.

A Lógica formal e a Metodologia formam em conjunto o campo da *Lógica Positiva*, subordinando-se ambas à *Ontognoseologia*, que é a teoria *transcendental* do conhecimento, cujo problema essencial é o da correlação primordial entre pensamento e realidade, entre o sujeito cognoscente e algo a conhecer. *Podemos, pois, conceituar a Ontognoseologia como sendo a doutrina do ser enquanto conhecido e das condições primeiras do pensamento em relação ao ser*[4].

Que é que se conhece? Como se conhece? Até que ponto o conhecimento do real é válido e certo? Quais as atitudes de nosso espírito diante daquilo que é conhecido? Eis aí uma série de perguntas que se põem quanto ao problema do conhecimento. Não perguntamos se vale particularmente a ciência, pois é evidente a sua valia, mas sim como vale em sentido universal, em razão da realidade que explica. Indagamos, pois, de algo que condiciona a ciência mesma e a própria Lógica entendida como *Lógica Positiva*, assim como os conteúdos de pensamento, as significações sem as quais a ciência seria impossível. Responder a essas e a outras perguntas complementares é resolver sobre o saber do ponto de vista de suas *condições originárias*, o que cabe à Ontognoseologia.

A Ontognoseologia desdobra-se por abstração em duas ordens ou momentos distintos de pesquisa: ora indaga das condições do conhecimento pertinentes ao sujeito que conhece (Gnoseologia); ora indaga das condições de cognoscibilidade de algo, ou, por outras palavras, das condições segundo as quais algo torna-se objeto do conhecimento, ou, em última análise, do *ser enquanto conhecido ou cognoscível* (Ontologia). Poderíamos, em síntese, dizer que a Ontognoseologia desenvolve e integra em si duas ordens de pesquisas: uma sobre as condições *subjetivas* e a

outra sobre as condições *objetivas* do conhecimento. Mais tarde verse-á que a Ontognoseologia, após essa apreciação de caráter *estático*, culmina em uma correlação dinâmica entre sujeito e objeto, como fatores que se exigem reciprocamente segundo um *processo dialético de implicação e polaridade*.

Uma outra distinção parece-nos necessário fazer no tocante ao âmbito de validade do conhecimento, o qual pode ser apreciado de maneira universal, ou nos domínios de cada ciência particular. Podemos, com efeito, fazer duas ordens de perguntas, como, por exemplo: — "Em que consiste o direito e que representa ele para o *homem* em geral?"; ou, então: — "A que condições deve atender o *jurista* para estruturar cientificamente o direito?"

A primeira dessas perguntas implica e condiciona a segunda, podendo esta ser considerada um dos momentos ou projeções daquela: numa se indaga do *ser* do direito enquanto realidade de significado universal na vida do espírito; na outra, já o direito é considerado no âmbito especial da Ciência do Direito, segundo as exigências lógicas peculiares a tal campo de pesquisa.

Quando indagamos do pensamento em suas conexões originárias com o real, ou procuramos situar e definir cada uma das expressões fundamentais da realidade, tais como o Direito, a Arte, a Economia etc. — nosso estudo é de *Ontognoseologia*, palavra que, de conformidade com as suas raízes etimológicas, quer dizer, ao mesmo tempo, teoria do *conhecimento* e teoria do *ser* enquanto objeto de conhecimento.

Se, ao contrário, estudamos as condições do conhecimento nos domínios de cada ciência particular, melhor é denominar a esse estudo *Epistemologia*, que quer dizer "doutrina, ou ciência da ciência": — é a teoria particular de cada ciência.

Não constitui mera questão de palavras a distinção ora feita entre Ontognoseologia e Epistemologia. Esta é como que a especificação daquela, ou o seu desenvolvimento *in concreto*, no âmbito de cada ramo das ciências positivas. Se toda e qualquer forma de conhecimento assenta sobre os pressupostos ontognoseológicos, a Epistemologia revela os pressupostos constitutivos de cada esfera particular de objetividade.

Da Ontognoseologia se passa à Epistemologia e desta à Metodologia em progressiva correlação com os campos cada vez mais delimitados da experiência, o que tudo demonstra, sob outro prisma, a natureza dialética do

conhecimento, o que não exclui que a análise ontognoseológica ponha, sob prismas outros que não o do conhecimento, também problemas *axiológicos* e *metafísicos.* A Ontognoseologia ou Lógica Transcendental é, por assim dizer, o grande pórtico que condiciona o acesso a todos os temas da Filosofia, ou melhor, *a teoria fundamental* à qual todos os problemas filosóficos se referem.

Há muitos autores, especialmente anglo-americanos, que usam a palavra *Epistemologia* como sinônimo de *Gnoseologia.* Nada há a dizer contra esse uso. No presente livro, vamos, no entanto, reservar o termo *Gnoseologia* para indicar a teoria do conhecimento *do ponto de vista do sujeito cognoscente em geral*, empregando *Epistemologia* para o estudo do conhecimento relativo ao campo de pesquisa de cada ramo das ciências[5].

Outro esclarecimento ainda se torna necessário: é quanto ao sentido estrito que aqui estamos emprestando à palavra *Ontologia*, enquanto que, em sentido lato tradicional, como veremos, se refere à teoria do ser, parte geral da Metafísica. Em sua acepção estrita, por conseguinte, a Ontologia se contém no âmbito da Teoria Geral do Conhecimento, como “teoria dos objetos do conhecimento, ou do conhecimento em sua objetividade”.

Pois bem, os problemas postos pelo conhecimento são de natureza tal que a ciência não os resolve, porque condicionam a ciência mesma. Indagar do valor da ciência é colocar-se, de certa maneira, fora dela; note-se bem que não estamos dizendo acima dela, mas sim fora dela.

Existem dois preconceitos que, a nosso ver, se equivalem. Um é querer que a Filosofia seja apenas um reflexo das ciências; e o outro é pensar que a Filosofia possui maior dignidade do que as próprias ciências. Este problema da dignidade da Ciência com referência à Filosofia não tem sentido. Cada qual possui em sua esfera a sua valia. Não existe uma hierarquia de mérito entre o cientista e o filósofo. A Filosofia abrange a Ciência, para criticá-la; mas isto não quer dizer que seja superior, como valia, à própria ciência que também se revela autônoma. São campos de indagação distintos, não existindo entre eles laços hierárquicos, de maneira que nem a Filosofia é uma *ancilla scientiae*, nem tampouco a ciência é algo de subordinado à Filosofia. São, ao contrário, conhecimentos que marcham em mútua dependência, de tal sorte que não é possível filosofar em uma dada época com abstração ou desconhecimento total dos resultados da Ciência contemporânea. Conceber uma Filosofia destacada do meio

histórico e cultural a que pertencemos é algo de absurdo. A Filosofia está sempre condicionada a uma situação histórica, embora haja problemas filosóficos que transcendem às contingências sociais e históricas mesmas.

Evidencia-se, portanto, que há problemas da Filosofia que não se confundem com os problemas da ciência, estrito senso. São os pertinentes ao valor da própria ciência, ou ao valor do conhecimento.

Tratando da antiga tese positivista de uma Filosofia paulatinamente desdobrada em ciências positivas particulares, já mostramos a subsistência de algo que ditas ciências não resolvem.

Kant situou tal problema com grande clareza, dando uma resposta que merece a nossa atenção. Disse ele que as ciências estudam a realidade e a Filosofia também o faz. Toda vez que uma ciência estuda determinado problema, a Filosofia poderia considerar-se supérflua. Há, porém, um caso, uma realidade, que a Ciência não estuda, nem pode estudar, que *é a própria Ciência posta como objeto*.

As ciências elaboram-se e desenvolvem-se a partir de certos pressupostos que os cientistas, enquanto tais, não podem explicar. A mesma coisa se dá com o jurista. O juiz ou o advogado podem dizer-nos se uma relação jurídica está ou não de acordo com a lei (*quid sit juris*), isto é, sobre o que seja “de direito”, mas não pode definir o que seja o direito (*quid sit jus*), e “qual seja o critério universal mediante o qual se pode reconhecer em geral o justo e o injusto”[6].

Isto porque o cientista do Direito já pressupõe a vigência de regras jurídicas. O jurista, enquanto jurista, não pode dar uma definição do Direito, porque, no instante em que o faz, já se coloca em momento logicamente anterior à sua própria ciência. Ora, o que dizemos do Direito podemos dizer das outras formas de conhecimento. Há, portanto, um objeto que as ciências não estudam, e são as próprias ciências postas como objeto.

A Filosofia apresenta-se, pois, como o exame crítico das condições de certeza das próprias ciências: das ciências, em sua universalidade, como produtos do espírito, o que constitui a precípua razão de ser da *Gnoseologia*, ou, mais genericamente, da *Ontognoseologia*, bem como das ciências nos distintos campos particulares em que se desenvolvem as suas estruturas e linguagem, tal como é estudado pela *Lógica*.

Já ponderamos que os neopositivistas abandonaram a posição primitiva de Augusto Comte e apresentam a Filosofia como uma teoria da linguagem

ou da significação científica ou, por outras palavras, como doutrina do saber científico, enquanto saber certo, porque "verificado". A Filosofia estaria sempre subordinada ao progresso científico, mas procurando esclarecer e determinar as suas formas lógicas, assim como a sua precisa expressão técnica.

Entendemos porém, que a doutrina da Ciência não se reduz a uma teoria da linguagem, sendo certo, por outro lado, que a Filosofia não se esgota ou se confina nessa ordem de indagações, e que toda "doutrina da verificação" envolve o problema inevitável dos critérios estimativos e dos pressupostos da pesquisa, um estudo, em suma, de natureza ontognoseológica.

ÉTICA

8. Qual o outro problema da Filosofia que a ciência positiva não resolve, nem está em condições de resolver? É o problema da conduta ou do *valor da ação humana*.

Por mais que o homem descubra e certifique verdades e seja capaz de atingir leis ou princípios, seus conhecimentos da realidade, *sic et simpliciter*, não envolvem a obrigatoriedade da ação. Que devemos fazer? Como devemos nos conduzir? *Que vale o homem no plano da conduta?* O fato de sermos hoje mais ricos de conhecimentos do que o homem selvagem terá, porventura, influído na bondade do próprio homem? O fato de ser portador de maior soma de conhecimentos leva o homem a reconhecer o caminho de seu dever?

Parece-nos que destas perguntas surgem logo outras: Qual a obrigação do homem diante daquilo que representam as conquistas da ciência? Que dever se põe para o homem em razão do patrimônio da técnica e da cultura que a humanidade conseguiu acumular através dos tempos? A ciência pode tornar mais gritante o problema do *dever*, mas não o resolve. Os conhecimentos científicos tornam, às vezes, mais urgente a necessidade de uma solução sobre o problema da obrigação moral, mas não implicam qualquer solução, positiva ou negativa. O problema do valor do homem como *ser que age*, ou melhor, como o *único ser que se conduz*, põe-se de maneira tal que a ciência se mostra incapaz de resolvê-lo. Este problema que a ciência exige, mas não resolve, chama-se problema *ético*, e marca momento culminante em toda verdadeira Filosofia, que não pode deixar de

exercer uma função teleológica, no sentido do aperfeiçoamento moral da humanidade e na determinação essencial do valor do *bem*, quer para o indivíduo, quer para a sociedade.

As ciências positivas, com suas leis e teorias, não deixam, é claro, de exercer influência sobre nosso comportamento, assim como sugerem caminhos a serem seguidos ou evitados, tanto como fornecem meios adequados à consecução de *fins.* Estes resultam, porém, do reconhecimento de valores objetivos que são a razão de ser da *conduta.* A atitude do homem perante o homem e o mundo, e a projeção dessa atitude como atividade social e histórica, eis o tema nuclear e até mesmo dominante da Filosofia.

Kant já havia formulado as perguntas acima, de maneira bem clara, destinando a cada série delas uma de suas obras clássicas.

A primeira indagação que o grande filósofo fez foi esta: — Que é que posso conhecer? Como é dado ao homem certificar-se da verdade das ciências e dos poderes e limites do entendimento e da razão? Para responder a tais perguntas Immanuel Kant escreveu uma obra fundamental no pensamento moderno, a *Crítica da Razão Pura* (1781, 2ª ed. com modificações em 1787).

Depois de ter escrito esse livro, que revolucionou o pensamento filosófico e ainda atua poderosamente no bojo da Filosofia de nossos dias, Kant redigiu um segundo livro, a que chamou *Crítica da Razão Prática* (1788), destinado a responder a esta outra perquirição: — Que devo eu fazer? Como devo comportar-me como homem?

Uma terceira obra fundamental foi escrita por Kant, formando uma trilogia, a *Crítica do Juízo* (1791), a qual corresponde às perguntas: — Qual a finalidade da natureza? Qual o destino das coisas e qual o destino do homem? Ou, em outras palavras: — Qual o sentido último do universo e da existência humana?[7]

É por ter escrito essas três obras, buscando os *pressupostos* da "razão", da "vontade" e do "sentimento", que a Filosofia de Kant se chama *criticismo transcendental*, e o filósofo é geralmente apontado como sendo o "filósofo das três críticas".

Veremos, no nº 18, o significado da palavra *transcendental.* Por ora, desejamos que se atente ao especial significado da palavra *criticismo*, que será depois sujeita a desenvolvimentos. Aplica-se a todo e qualquer sistema que busque preliminarmente discriminar, com todo rigor, os *pressupostos* ou

condições em geral do conhecer e do agir. Criticar significa indagar das raízes de um problema, daquilo que condiciona, lógica, axiológica ou historicamente, esse mesmo problema. Toda vez que indagamos dos pressupostos ou das razões de legitimidade ou da validez de algo, estamos fazendo sua "crítica". Isto no sentido bastante largo, que será, aos poucos, esclarecido, e não no sentido estrito e próprio do "criticismo" de Kant, que é de natureza puramente *lógico-transcendental*.

Como estávamos dizendo, há o problema do valor da conduta ou do valor da ação, do *bem* a ser realizado, que constitui capítulo do estudo denominado *Ética.* Não concordamos com aqueles autores que, como Del Vecchio, bifurcam a Ética em dois ramos — a Moral e o Direito — mas não discordamos deles quanto à visão da experiência jurídica como um momento da vida ética. Pensamos que a *Ética* pode ser distinta segundo se tenha em vista, prevalecentemente, a *subjetividade* do homem (domínio da Moral) ou prevalecentemente os *valores comunitários* (domínio da Moral Social e do Direito). Salientamos o emprego do advérbio "prevalecentemente", porque, dada a natureza binada da pessoa humana, ao mesmo tempo voltada para os valores da subjetividade e da sociedade, a Moral, por mais que nela predomine a instância da consciência individual, jamais pode-se desvincular inteiramente do social. Pelas mesmas razões, como será melhor explicado oportunamente, a Moral Social e o Direito, apesar de darem prevalência às normas objetivas ou heterônomas do agir, nem por isso fazem abstração dos valores da subjetividade.

AXIOLOGIA

9. Analisando o problema da *Ética*, entendida como doutrina do valor do *bem* e da conduta humana que o visa realizar, é preciso saber que ela não é senão uma das formas de "atualização ou de experiência de valores", ou, por outras palavras, um dos aspectos da *Axiologia* ou teoria dos valores, que constitui uma das esferas autônomas de problemas postos pela pesquisa ontognoseológica, pois o ato de conhecer já implica o problema do *valor* daquilo que se conhece.

Cada homem é guiado em sua existência pelo primado de determinado valor, pela supremacia de um foco de estimativa que dá sentido à sua concepção da vida. Para uns, o belo confere significado a tudo quanto

existe, de maneira que um poeta ou um escultor, por exemplo, possui uma concepção estética da existência, enquanto outro se subordina a uma concepção ética, e outros ainda são levados a viver segundo uma concepção utilitária e econômica à qual rigidamente se subordinam. Segundo o prisma dos valores dominantes, a Axiologia se manifesta, pois, como Ética, Estética, Filosofia da Religião etc.

Se lembrarmos que toda especulação filosófica é necessariamente *crítica*, e que criticar implica *valorar*, apreciar algo sob prisma de valor, chegaremos à conclusão de que, nesse sentido especial ou a essa luz, a Filosofia é Axiologia.

A Axiologia pressupõe, porém, problemas concernentes à essência de "algo" que se valora e às condições do conhecimento válido, assim como põe problemas relativos à projeção histórica do que é valorado.

Daí dizermos que a Filosofia não se reduz à teoria dos valores, embora o problema do valor esteja no centro da Filosofia.

No que se refere, por exemplo, à Filosofia do Direito, o seu problema nuclear é o do *valor do justo*, de que cuida a Deontologia jurídica; mas o estudo desta matéria envolve também a prévia determinação da consistência da realidade social, suscitando questões relativas às estruturas dos juízos jurídico-normativos, assim como ao processo histórico de objetivação das exigências axiológicas no plano da experiência humana.

METAFÍSICA E CONCEPÇÃO DO MUNDO

10. Alguns autores pensam que a Filosofia se esgota nas duas questões fundamentais de ordem *lógica e axiológica* acima examinadas, sendo apenas uma teoria do conhecer e uma teoria do agir; porém, o homem não é um ser que conhece, valora e age tão-somente, mas é também, e antes de mais nada, um *ser*, uma "existência", um ente que sabe que existe entre outros entes, de igual ou de diversa categoria: — donde os problemas radicais do ser e da existência, em uma palavra, da *Metafísica*, postos também, de forma autônoma, pela pesquisa ontognoseológica.

Como logo mais se demonstrará, conhecer é conhecer *algo*, donde a necessidade de determinar-se a natureza daquilo que é conhecido, o que nos leva a formular perguntas sobre a "coisa em si" ou o absoluto, mesmo que

depois se chegue à conclusão de ser impossível alcançar respostas dotadas de certeza.

Depois de estabelecermos as condições do conhecimento, assim como as da vida prática, surge em nosso espírito o desejo ou a tendência irretorquível de atingir uma compreensão universal da realidade. Não se trata de perguntar apenas sobre o que vale o pensamento ou o que vale a conduta, mas sim de considerar o *valor de nós mesmos e de tudo aquilo que nos cerca.* Que vale a existência? Que vale ou representa o universo? Que vale o homem inserido no universo? Que ser é o homem? É ele dotado de livre arbítrio? Que é *Ser*? Existe algo como suporte do "objeto" do conhecimento? Existe Deus?

A tais indagações sobre a estrutura e o significado do ser em si e da vida, ou sobre o valor essencial do homem e do cosmos, têm sido dadas várias denominações. Muitos conservam a denominação tradicional, a nosso ver insubstituível, de *Metafísica*, para indicar o perene esforço do homem no sentido de atingir uma *fundação racional* válida para a totalidade de seu existir histórico.

Outros autores limitam, porém, a tarefa ou a missão final da Filosofia a apresentar as bases de uma "concepção do universo e da vida", sem cuidar dos problemas do *ser*, que seriam incognoscíveis ou inverificáveis. Sustentam que o homem não pode resolver os problemas do ser em si ou do absoluto, por ser este insuscetível de compreensão racional, mas que podemos alcançar uma concepção total dos problemas, passando, assim, a Metafísica a ser vista apenas como "fato histórico" inevitável, como uma das "experiências" indeclináveis do homem, não obstante o seu repetido insucesso. Apresentam, pois, o terceiro problema fundamental da Filosofia como uma cosmovisão ou *Weltanschauung*, palavra que se emprega usualmente em Filosofia, para definir exatamente a tendência ou inclinação no sentido de uma concepção geral do universo e da vida, que situa o homem perante si mesmo, os demais homens e o cosmos, segundo diversos *tipos*, historicamente identificáveis.

A Filosofia, que culmina em uma concepção do universo e da vida, é contestada por aqueles que acertadamente dizem que toda cosmovisão pressupõe sempre a pesquisa sobre a realidade em si mesma, constituindo o estudo específico da Metafísica. Se logramos formar uma teoria geral do cosmos e da existência, é porque temos, efetivamente, a respeito dos

problemas últimos do ser determinada compreensão que a condiciona. Não raro os que mais deblateram contra a Metafísica são metafísicos que se ignoram…

11. AMPLITUDE DA ESPECULAÇÃO FILOSÓFICA — As considerações ora desenvolvidas estão a demonstrar quão variadas são as questões de que cuida a Filosofia.

Reconhecida a impossibilidade de discriminações rígidas, que o trato da matéria revelaria artificiais, poderíamos concluir resumindo as tarefas da Filosofia nestas três ordens de pesquisas, desdobradas em campos especiais de indagação:

a) *Teoria Geral do Conhecimento*, ou da validade do pensamento em sua estrutura e com relação aos objetos (Lógica e Ontognoseologia);

b) *Teoria dos Valores ou Axiologia* (Ética, Estética, Filosofia da Religião, Filosofia Econômica etc.);

c) *Metafísica*, como teoria primordial do ser ou, numa compreensão mais atual, como *fundação originária do ser e da existência*.

Segundo os objetivos de uma obra de caráter introdutório, destacaremos, inicialmente, do grande todo alguns problemas de Ontognoseologia e de Ética, pressupondo conhecidas as noções fundamentais de Lógica, para, no fim do livro, dedicarmos nossa atenção à Filosofia da Arte e à Metafísica.

Começaremos o estudo pela Gnoseologia, ou seja, pela Ontognoseologia "*a parte subjecti*", não deixando de esclarecer este ou aquele outro ponto de Lógica, em que pese o justificado desejo de rigor sistemático. Aliás, os problemas da Filosofia são de tal ordem que tratar de um deles implica, no fundo, a consideração dos demais.

TÍTULO II
NOÇÕES DE GNOSEOLOGIA

Capítulo IV

SENTIDO DO PENSAR DE NOSSO TEMPO — GNOSEOLOGIA, ONTOLOGIA E ONTOGNOSEOLOGIA

PREDOMÍNIO DO PROBLEMA DO SER ATÉ O RENASCIMENTO

12. Já apresentamos alguns dos problemas fundamentais da Filosofia. Não alinhamos todos, pois apenas tentamos dar uma idéia geral sobre os máximos problemas que preocupam os filósofos. Vimos que a Filosofia, entre outras questões, trata da *Teoria Geral do Conhecimento* e da *Teoria da Conduta*, buscando alcançar uma compreensão geral do universo e da vida, que a nosso ver se subordina à *Metafísica*, enquanto outros a apresentam como estudo de natureza empírica ou “metaempírica”, eufemismo curioso com o qual se pretende encobrir a inelutabilidade da especulação metafísica.

Não pretendemos fazer uma classificação dos sistemas de Filosofia, porquanto qualquer discriminação nesta matéria implica, previamente, a *situação* de cada pensador. Se nos colocamos no ponto de vista do criticismo de Kant, a Filosofia se discrimina de uma forma que não coincide com a preferida por quem seja adepto, por exemplo, do utilitarismo de Bentham, ou das perspectivas neopositivistas.

Situados os problemas da Filosofia de maneira geral, passemos ao estudo da Gnoseologia, fixando preliminarmente alguns dados históricos.

Uma introdução sobre a Gnoseologia será de grande vantagem, não só porque fornecerá maior segurança terminológica, como também porque poderá auxiliar a lembrança de noções já aprendidas em cursos ou leituras de Filosofia.

A Gnoseologia é, como dissemos, a parte da Ontognoseologia que trata da validade do conhecimento em função do *sujeito cognoscente.* Alguns autores, cuidando dessa matéria, dizem que a teoria do conhecimento aparece propriamente com Kant. Tal afirmação não pode ser aceita sem algum reparo. Não é exato dizer-se, a nosso ver, que a Gnoseologia tenha se constituído como parte autônoma da Filosofia graças ao criticismo kantiano. Kant marca um ponto culminante de um processo de pensamento, que já encontra suas raízes no próprio período clássico e no medieval.

Cabe aqui discriminar três fases do pensamento filosófico, segundo o predomínio maior ou menor que nelas apresente o problema do conhecimento como problema autônomo, em relação à especulação propriamente metafísica. Nem é demais ponderar, uma vez por todas, que muitos problemas da Gnoseologia são repropostos pela Metafísica, mas com outros entendimentos e intuitos, transcendendo a *funcionalidade sujeito-objeto* que delimita quaisquer pesquisas de natureza ontognoseológica.

Se examinamos a Filosofia clássica, assim como a medieval, verificamos que, de Sócrates a São Tomás de Aquino, o problema que se põe de maneira prevalecente é o que diz respeito ao *ser como ser*, estando a Gnoseologia inserida nos estudos metafísicos.

A Filosofia dos gregos, assim como a Filosofia da Idade Média, foi, acima de tudo, uma *Ontologia*, empregado este termo no seu sentido lato ou tradicional, ou seja, na acepção de teoria do ser em geral, ou parte geral da Metafísica, e não na significação estrita que lhe demos no capítulo anterior.

Não dizemos — entenda-se — que a Filosofia clássica ou medieval tenha sido apenas Metafísica, mas dizemos que foi, acima de tudo, de ordem metafísica. Também os gregos tiveram consciência de que havia um problema relativo às possibilidades e aos limites do conhecimento humano. Bastaria lembrar, aqui, os céticos, e, antes dos céticos, os sofistas. Bastaria recordar, ainda, os filósofos pré-socráticos, e toda a alta produção platônico-aristotélica, para termos uma idéia de que os gregos, muito cedo e profundamente, sentiram a necessidade de resolver estas perguntas: — Até que ponto o homem pode conhecer com certeza? Como é que o homem pode conhecer? Estes problemas, no entanto, não eram considerados problemas fundamentais, ou melhor, *logicamente anteriores aos demais*, mas subordinados a outros a que a Filosofia dava maior atenção e que eram os

problemas ligados à explicação do "ser", ou melhor, do "ser enquanto ser": — o problema do conhecimento pôs-se, por conseguinte, como problema de natureza metafísica. A Filosofia clássica e a medieval não desenvolveram, por isso, uma teoria do conhecimento autônoma, e cuidaram de suas questões de maneira secundária, complementar ou implícita.

A FILOSOFIA MODERNA E O PROBLEMA DO CONHECER

13. A Filosofia moderna marca, nesse ponto, uma mudança substancial. O pensamento moderno, que começa com o Humanismo, apresenta, desde o começo, acentuada preocupação pelo problema dos limites e das possibilidades do conhecimento e, de maneira particular, do conhecimento científico.

Desde os humanistas italianos, tais como Pico Della Mirandola e Coluccio Salutati e todos aqueles que receberam elementos da filosofia platônica, em contraste com o aristotelismo medieval, o que caracteriza as novas tendências é a preocupação de explicar a natureza segundo as suas leis imanentes, situando o problema do homem no universo, e compreendendo o universo à luz do destino humano. Aos poucos, foi-se formando e afirmando a tendência de colocar o problema do conhecimento como o principal problema da Filosofia, independentemente de prévias colocações metafísicas, por se referir ao problema do homem como ente que conhece. Essa tendência foi robustecida pelas exigências da nova ciência, como se reflete no pensamento de Leonardo da Vinci (1452-1519) e de Galileu Galilei (1564-1642), cabendo a este a colocação inicial da metodologia moderna, apurando sutilmente processos de análise e de síntese, na unidade dos métodos "compositivo e resolutivo", que se complementam e ao mesmo tempo se comprovam. Para o fundador da Física moderna o pensamento ordena, segundo razão matemática, os elementos sensíveis, pois, dizia ele, "a Filosofia está escrita no grande livro do universo e escrita em linguagem matemática, e suas letras são triângulos, círculos e outras figuras geométricas, de modo que sem elas não se pode entender uma só palavra"[1].

Essa preocupação pelos fundamentos das verdades científicas, em uma atitude de reserva contra meros argumentos de autoridade, acentua-se ainda

mais ao se constituírem as duas grandes correntes, cujo diálogo assinala o sentido dos novos tempos: o *racionalismo* de René Descartes e o *empirismo* de Francis Bacon, o primeiro considerando o problema do conhecimento a partir da *razão*; e o segundo, a partir dos *fatos*, isto é, da experiência.

Descartes (1596-1650) e Bacon (1561-1626) representam duas orientações paralelas e caracterizam dois tipos diferentes de cultura, a francesa e a inglesa, elaborando, dentre outros, os problemas relativos ao método do conhecimento científico. A obra fundamental de Descartes é, como se sabe, o *Discurso sobre o Método* (1637), assim como o livro básico de Bacon é o *Novum Organum* (1612). Embora obedecendo a orientações diversas, ambos se preocupam com o problema relativo às bases do conhecimento certo, na conquista da natureza graças às leis descobertas metodicamente pelo espírito humano.

O racionalismo de Descartes ou o empirismo de Bacon são marcados, desde o início, por essa preocupação metodológica ou, de maneira mais ampla, gnoseológica.

A Filosofia moderna iria, assim, desenvolver-se cada vez mais como uma crítica do conhecimento. O homem moderno, antes de filosofar sobre a natureza ou sobre o ser, indagou das possibilidades de seu próprio pensamento. O desenvolvimento dessas duas correntes bem o demonstra.

Depois de Bacon, vemos na Inglaterra aparecer Thomas Hobbes (1588-1679), nome familiar aos políticos e juristas por seus livros de tão grande interesse para a Teoria do Estado. Escreveu ele várias obras, deixando-nos uma fundamental para a História da Política e do Direito, intitulada *Leviatã* (1651), na qual, pela primeira vez, o Estado é nitidamente apresentado como uma pessoa jurídica ou uma pessoa moral. Hobbes desenvolveu os problemas metodológicos do empirismo como iria ser feito pelos seus continuadores, no sentido de esclarecer não só a gênese do conhecimento, como as condições lógicas das ciências naturais.

Depois da Filosofia de Hobbes, temos uma figura de não menor importância para a Filosofia e para a Política, que é a de John Locke (1632-1704). Este pensador escreveu um livro que, pelo seu próprio título, já denota a sua preocupação gnoseológica. É o *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (1690). A obra provocou, pouco depois, uma réplica redigida por um dos maiores espíritos que a humanidade já produziu — Gottfried

Wilhelm Leibniz (1646-1716) — que se prende à linha de Descartes, mas assinalando preciosa contribuição no sentido de superar as duas correntes. Foi ele um dos mais notáveis matemáticos, a quem se deve o cálculo infinitesimal, notabilizando-se, outrossim, como jurista, diplomata e filósofo — sem dúvida alguma, um dos momentos culminantes da espécie humana.

Leibniz escreveu um livro de crítica à obra de Locke. Esse seu trabalho, redigido por volta de 1701 a 1704, só foi publicado depois da morte do filósofo, em 1765; intitula-se *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano.* Quando Leibniz concluiu seu livro, Locke havia falecido, de maneira que lhe pareceu indelicado publicar um livro de crítica, quando seu adversário já não se encontrava mais no mundo dos vivos.

A grande obra de Leibniz reforça mais ainda a tendência do pensamento moderno, no sentido de dar importância fundamental à teoria do conhecimento. Nem se diga que Espinosa (1632-1677) representa uma fulgurante exceção à tendência dominante, pois a sua problemática do ser é posta em bases que pressupõem, ou melhor, envolvem a problemática do conhecer. Aponta-se com razão a unidade essencial entre a sua *Ética* e o seu *Tratado da Reforma do Entendimento*.

Se Francis Bacon havia procurado lançar as bases metodológicas das ciências naturais, seu trabalho veio a ser completado, ainda na primeira metade do século XVIII, por um pensador italiano, Giambattista Vico, que sentiu a imprescindível necessidade de determinar os fundamentos de um outro tipo de ciências, o das ciências do espírito ou do “fato histórico”.

Os *Princípios de uma Ciência Nova* (1725-1744), obra-prima do pensador napolitano, representam, assim, um elo decisivo no processo gnoseológico da Filosofia moderna.

Quase na mesma época, mais dois grandes pensadores confirmam a tendência fundamental dos novos tempos: George Berkeley, com seu *Tratado dos Princípios do Conhecimento Humano* (1710), e David Hume, com seus dois trabalhos, cuja leitura iria acordar Kant de seu sono dogmático: — *O Tratado da Natureza Humana* (1739-1740) e *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748).

Mais não é preciso recordar para tornar claro que quando Kant elaborou sua obra fundamental, a *Crítica da Razão Pura* (1781), já

encontrou o terreno preparado, como se o espírito do tempo estivesse aguardando o seu intérprete mais penetrante.

A obra de Kant marca, efetivamente, a convergência dos dois grandes caudais, como se dois rios se encontrassem para formar um terceiro, que logo iria se ramificar nas correntes de Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer e muitos outros.

Na *Crítica da Razão Pura*, o que Kant se propõe realizar é uma nova síntese, capaz de albergar os elementos do racionalismo de Descartes e do empirismo de Bacon. Se pudéssemos estudar aqui esta matéria, ver-se-ia quanta beleza existe no trabalho de Kant, tendente a realizar uma síntese, suscetível de desenvolvimentos fecundos que a assinalam como um dos pontos culminantes na história do pensamento humano.

Bertrando Spaventa, filósofo italiano do século passado e um dos mestres do idealismo peninsular, disse que, depois de Kant, a Metafísica deixou de ser *Metafísica do ser*, para transformar-se em *Metafísica do conhecer*, ou, para repetirmos suas palavras, converteu-se em uma "metafísica da mente", do pensamento. Na realidade, grande parte da Filosofia do século passado continua dominada por essa idéia que, nas pegadas de Kant, transforma a Metafísica em uma "crítica dos princípios do conhecimento", subordinando, de certa maneira, a Metafísica à Gnoseologia, ou excluindo a primeira das cogitações filosóficas.

Não é mister lembrar aqui pormenorizadamente as preocupações gnoseológicas dos continuadores de Kant, como, por exemplo, as de Schelling (1775-1854), abrindo perspectivas para o conhecimento intuitivo, nem antes dele, as contribuições magníficas de Fichte (17621814) no sentido de uma *Doutrina da Ciência*.

Dir-se-á, no entanto, que Hegel (1770-1831) condenou formalmente a teoria do conhecimento, na forma posta pelo criticismo transcendental, declarando absurdos seus propósitos, visto como, quando se pretende teorizar previamente sobre o conhecimento, já não se faz outra coisa senão conhecer… Daí aquela observação irônica que se lê no § 10 de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* sobre os teóricos do conhecimento que, querendo indagar do conhecimento antes de conhecer, lembrariam o prudente escolástico desejoso de aprender a nadar, sem o risco de lançar-se à água.

Na realidade, porém, se Hegel repudia uma Gnoseologia *in abstrato*, é

porque identifica, em seu *idealismo absoluto*, o “real” e o “racional”, a Lógica e a Metafísica, o que equivale a colocar os temas da Filosofia nos termos de uma teoria do conhecimento em concreção, do *ser* e do *conhecer* na unidade dialética de um processo incindível.

A Filosofia reduzir-se-ia à Dialética, convertendo-se o *real* no *ato de conhecer*, dada a unidade essencial e *in fieri* da atividade cognoscitiva com o conteúdo dessa atividade mesma.

Assim sendo, apesar das diversidades de interpretação e de casos isolados aparentemente discordantes, parece-nos justificada a afirmação feita de que a Filosofia clássica e a medieval deram maior importância ou relevo à *teoria do ser*, enquanto a Filosofia moderna se distingue por ter dado importância maior ao *problema do conhecer*.

A CORRELAÇÃO SUJEITO-OBJETO E O PROBLEMA DO SER

14. Talvez não será exagero dizer que, em nossa época, já se nota certa insatisfação quanto à análise do conhecimento focalizada apenas segundo as estruturas ou as condições do sujeito cognoscente. Alguns autores vêem nessa insatisfação contemporânea uma volta às linhas clássicas da *teoria do ser*, subordinando-lhe a teoria do conhecimento, não obstante o caráter prevalecentemente gnoseológico do neopositivismo em todas as suas ramificações.

Obras como *Para a Fundamentação da Ontologia*, de N. Hartmann, a *Ontologia Geral da Realidade*, de Günther Jacobi, *O Ser e o Tempo*, de M. Heidegger, ou *O Ser e o Nada*, de J. P. Sartre, e outras mais, não obstante as diferenças de orientação ou de propósitos, seriam representativas da renovada preocupação pela problemática do ser.

No nosso modo de ver, no entanto, não existe propriamente retorno à teoria clássica do ser, como um “dado” de que devesse partir a Gnoseologia, mas, ao contrário, uma tendência no sentido de uma indagação do conhecimento que seja, inseparavelmente, uma teoria do “objeto” e do “sujeito”, levando em conta a correlação essencial e dinâmica entre o sujeito pensante e “algo” cognoscível, mas sem se elidir a dificuldade do problema, reduzindo-o a um dos elementos à maneira de Hegel[2].

Parece-nos, em suma, que a teoria do conhecimento do século XX se distinguiu pela preocupação de realizar uma nova síntese que, levando em conta as exigências do problema ontológico, não faça abstração das conquistas da Gnoseologia segundo a grande linha cartésio-kantiana: a questão não se converte, em suma, em questão metafísica, conservando sua natureza fundamentalmente gnoseológica, embora abrindo acesso aos problemas do ser, postulando mesmo uma *necessária indagação de ordem metafísica*, tal como dissemos no capítulo anterior.

É inegável a tendência atual à revalorização do problema do "objeto", a qual não se nota neste ou naquele pensador isolado, mas nas grandes correntes que determinaram o pensamento do século XX. A valorização do não-subjetivo patenteia-se, por exemplo, na corrente *fenomenológica* de Husserl, assim como nas aplicações que Max Scheler, Nicolai Hartmann ou Martin Heidegger deram ao método fenomenológico, abrindo novas perspectivas sobre o *ser;* no realismo crítico de Külpe e Messer; no neo-realismo de G. E. Moore e Bertrand Russell, Broad e Perry, assim como no realismo dualista de Alexander ou no realismo temporalista de Lovejoy; em algumas tendências da filosofia da existência e no naturalismo pragmático de Dewey e seus continuadores.

No fundo, o que tenta a muitos pensadores de nossos dias é o superamento, em uma nova e poderosa síntese, de explicações incompletas ou unilaterais, ora polarizadas no sentido do *sujeito*, ora convergidas inteiramente para a transcendência do *objeto*.

Se Dilthey vislumbra na história da Filosofia, como sistema vivo de atitudes e de idéias, um movimento pendular do espírito, entre uma concepção do *eu* e uma concepção do *universo*, entre uma tendência fundamental para o *subjetivo* e outra para a *objetividade*, talvez será certo dizer que há momentos na história em que se busca superar aquele ritmo pendular em busca de uma unidade ambivalente.

Seguindo essa orientação, já declaramos que a problemática do conhecimento culmina em uma *Ontognoseologia*.

É claro que estamos aqui nos referindo apenas ao sentido do pensamento atual sob um prisma especial, o gnoseológico. É ele, porém, inseparável de outros que acentuam sempre a tendência fundamental de nossa época para apreciar as questões de forma concreta, pondo o problema do homem na totalidade de seus elementos materiais e espirituais, integrado

nas razões históricas de seu desenvolvimento, nas correlações necessárias com o mundo envolvente da *cultura* a que pertence.

Não se verifica, propriamente, em nossos dias, o abandono ou o descrédito dos problemas gnoseológicos, como problemas prévios e condicionantes, mas sim uma mudança de atitude e de perspectiva, no sentido de situar-se o conhecimento de modo estrutural, superando-se o insulamento e a abstração de um "sujeito cognoscente", concebido formalmente *a priori*, passando-se a considerar o ser cognoscente inserido nas circunstâncias histórico-sociais em que o conhecimento se realiza e, mais ainda, em função do "real" reclamado pela *intencionalidade* mesma da consciência[3].

Se é essencial ao conhecimento a correlação *sujeito-objeto*, desdobra-se o seu estudo em duas ordens de indagações, como momentos ou aspectos de uma única atividade cognitiva, que pode ser vista, por abstração, a *parte subjecti* (Gnoseologia), ou a *parte objecti* (Ontologia, estrito senso) como teoria dos seres ou dos entes, e não na acepção clássica de teoria do ser ou Metafísica. Lembramos aqui o ensinamento de Nicolai Hartmann de que o sujeito e o objeto estão postulados em um mesmo plano, o ontológico, dando lugar a dois ramos de investigações: a *ontologia do objeto do conhecimento* e a *ontologia do conhecimento do objeto* o que, *mutatis mutandis*, corresponde ao que, no capítulo anterior, denominamos Gnoseologia e Ontologia, estrito senso.

Os capítulos que se seguem devem ser assim entendidos, compondo-se com os relativos à Ontologia, para formar um mesmo sistema unitário de pesquisas de caráter ontognoseológico.

Capítulo V

GRADUAÇÃO DO CONHECIMENTO — O CONHECIMENTO VULGAR E O CIENTÍFICO

O PARTICULAR E O GENÉRICO

15. Conhecer é trazer para nossa consciência *algo* que sabemos ou que supomos fora de nós. O conhecimento é uma conquista, uma apreensão espiritual de algo. Conhecer é abranger algo tornando-nos senhores de um ou de alguns de seus aspectos. Toda vez que falamos em conhecimento, envolvemos dois termos: — o sujeito que conhece, e algo de que se tem ou de que se *quer* ter ciência. Algo, enquanto passível de conhecimento, chama-se *objeto*, que é, assim, o resultado possível de nossa atividade cognitiva.

Examine-se um pouco a palavra *objeto. Objeto* (de *ob* e *jectum*) é aquilo que jaz perante nós, aquilo que se põe diante de nós. Se olho para aquela parede, ela se põe diante de mim, como algo sobre o qual minha ação se projeta, não para desenvolver-se fora de mim, mas para trazer para mim o que é visto ou representado como *objeto.* Conhecer é trazer para o sujeito algo que se põe como objeto: — não toda a realidade em si mesma, mas a sua representação ou imagem, tal como o sujeito a constrói, e na medida das "formas de apreensão" do sujeito correspondentes às peculiaridades objetivas.

Todo e qualquer trabalho científico está subordinado sempre a um esforço de apreensão do real, ou, mais genericamente, de "apreensão de algo". Se, porém, o conhecimento é próprio do homem, nem todos os homens conhecem da mesma forma, e o mesmo homem pode conhecer "algo" de maneira diversa.

Em primeiro lugar, temos o conhecimento vulgar, ou comum, que

também se costuma impropriamente denominar conhecimento empírico, com uma terminologia que deve ser evitada, pois, como veremos, há conhecimento empírico de ordem científica e filosófica.

Chamamos de conhecimento vulgar ou comum ao primeiro grau de conhecimento: ao segundo, de conhecimento científico.

Conhecimento vulgar é o conhecimento que nos fornece a maior parte das noções de que nos valemos em nossa existência cotidiana. O conhecimento científico ocupa campo muito menor de nosso viver comum, assim como o conhecimento filosófico representa quase uma exceção. Grande parte de nossa vida se realiza somente graças ao conhecimento vulgar. Conhecimento vulgar não significa conhecimento errado ou errôneo, pois pode ser conhecimento autêntico; significa apenas conhecimento não verificado, não dotado de certeza. Que caracteriza o conhecimento vulgar? É um conhecimento que vamos adquirindo à medida que as circunstâncias o vão ditando, nos limites dos casos isolados.

No mundo jurídico, há exemplo bem expressivo de conhecimento vulgar, que é o do rábula, daquele que vai adquirindo compreensão do Direito à medida que os casos reclamam sua atenção. É um conhecimento fortuito de fatos, sem procura deliberada dos nexos essenciais que ligam a experiência bilateral atributiva; é conhecimento que se processa sem estabelecer nexos de semelhança ou de constância entre os fatos, para abrangê-los em uma explicação unitária, em suas relações necessárias.

Já o conhecimento científico assinala outra atitude espiritual. Não se contenta com os casos particulares em si, porque procura se elevar acima deles, buscando aquilo que traduz uniformidade ou semelhança, um sentido ou razão comum em seu desenvolvimento ou acontecer.

Quando os sofistas proclamavam a equivalência de todas as opiniões e sustentavam os pontos de vista mais contraditórios, Sócrates (469399 a.C.) opôs aos sofistas algo que é permanente e constante: — *o conceito*, algo revelado pelo homem, mas que não pode ser medido pelo homem[1]. Elevando-se ao plano dos conceitos, Sócrates contrapunha às opiniões contingentes as *categorias da ciência.* A ciência somente existe quando elabora gêneros ou pensa o particular em sua essencialidade. Assim deve ser entendida, como observa Delfim Santos, a afirmativa fundamental de Aristóteles de que não existe ciência a não ser do "geral", a não ser do genérico. Fazer ciência é libertar-nos do que há de fugace, de transitório, de

particular, de empiricamente isolado, para nos elevarmos ao que há de *constante* nos fenômenos e, como tal, suscetível de expressar-se como *conceitos e leis*[2].

Como é que se processa o trabalho científico? O trabalho científico é sempre de cunho ordenatório, realizando uma ordem ou uma classificação e, necessária e concomitantemente, uma síntese, buscando os nexos ou laços que unem os fatos. O conhecimento científico, portanto, não é conhecimento do particular em si, destacado, como algo que se não situe numa ordem de realidades ou de atos, mas conhecimento do geral, ou do particular *em seu sentido de generalidade*, ou em sua essencialidade categorial. Não é conhecimento fortuito, casual, mas, ao contrário, é um conhecimento metódico. É o *método* que faz a ciência. Conhecimento científico é aquele que obedece a um processo ordenatório da razão, garantindo-nos certa margem de segurança quanto aos resultados, a coerência unitária de seus juízos e a sua adequação ao real.

O conhecimento vulgar pode ser certo — e muitas vezes o é —, mas não possui a certeza da certeza, por não se subordinar a verificação racional, ordenada, metódica.

O conhecimento científico, ao contrário, é aquele que verifica os próprios resultados, pela ordenação crítica de seu processo. Não vamos, por ora, discorrer sobre os métodos, nem tratar dos diferentes processos do conhecimento científico, limitando-nos a notar que este não pode prescindir de exigências metódicas.

O conhecimento vulgar é conhecimento *casual*, de casos; o conhecimento científico é conhecimento metódico e, em outro sentido, conhecimento *causal*.

Há um autor que diz, com muita sutileza, que a diferença entre conhecimento vulgar e conhecimento científico depende da troca de uma letra, porque um é conhecimento *casual*, e o outro, *causal*, ou seja, um conhecimento *per causas*, tomada a palavra *causa* no sentido mais amplo e não apenas no seu significado de “causa eficiente”.

O conhecimento científico realiza sempre uma ordenação dos fenômenos e da realidade, orientando-se no sentido da generalidade objetiva. Podemos dizer, recorrendo a uma imagem imperfeita, que este trabalho de ordenação se processa vertical e horizontalmente. Verticalmente, no sentido de uma sondagem cada vez mais penetrante nos

estratos da realidade para a classificação minuciosa dos objetos de indagação e, horizontalmente, no sentido de procurar, cada vez mais, os nexos que ligam os antecedentes aos conseqüentes.

ESTRUTURA DO CONHECIMENTO: TIPOS, LEIS E PRINCÍPIOS

16. Todo conhecimento científico implica uma certa *tipologia* ou, mais genericamente, uma categorização. A ciência não pode prescindir de categorias, de tipos, de espécies, de gêneros, de classes ou de famílias, adequadas a cada região da realidade. Não é só a Botânica ou a Mineralogia que classificam e tipificam. Todas as ciências albergam uma tipologia que é sempre forma adaptável de *categorização* como momento essencial do saber científico. Observamos a realidade, verificamos os vários seres, e procuramos atingir tipos que reúnam as qualidades comuns a uma série de fenômenos ou de casos. O Direito também é uma ciência tipológica. Podemos mesmo dizer que o Direito é uma das ciências que mais dependem do elemento tipológico. O Direito criminal, para não falar de outro, é uma tipologia das mais expressivas, como tipológica é a Criminologia[3].

Que é que pretende o penalista, senão configurar os tipos aos quais deverão corresponder experiências da vida social, como quando reúne as notas determinantes do estelionato, do furto, do roubo, do homicídio culposo, e assim por diante? Há uma tipologia, uma classificação de condutas, às quais poderão corresponder experiências humanas concretas.

As ciências, além do elemento tipológico, trabalham com *leis.* A palavra *lei*, neste caso, deve ser tomada em sua acepção mais geral, abrangendo tanto as *leis* que se enunciam no saber físico-matemático, como as possíveis no plano das chamadas ciências culturais, em cujo âmbito se situam, por exemplo, a Sociologia e o Direito.

Ao problema da *lei* dedicaremos atenção especial, após termos determinado as diversas esferas do real, os diferentes “estratos da realidade”, a cada um dos quais correspondem espécies distintas de relações ou de nexos explicativos.

Por ora, bastará lembrar a clássica definição de Montesquieu: — “lei é

a relação necessária que deriva da natureza das coisas”, aplicável tanto no campo das ciências naturais, como no das ciências ético-jurídicas[4].

A Sociologia, como ciência do fato social e de seus valores, não pode deixar de considerar as leis que enunciam a estrutura e o desenvolvimento da sociedade, ou seja, aqueles nexos que, com certa constância e uniformidade, ligam entre si e governam os elementos da realidade humana, como *fato social*.

A palavra *lei*, tem, todavia, outro sentido mais usual. É a lei como espécie de *regra* ou de *norma.* Os juristas desenvolvem doutrinas sobre as leis, ou seja, sobre regras jurídicas formuladas pelos órgãos do Estado, diferençando-as das regras elaboradas pela própria sociedade, através dos usos e costumes: não se trata mais de juízos enunciativos de realidade, mas de *juízos normativos de conduta*.

17. A ciência também possui *princípios*, porque não é possível haver ciência não fundada em pressupostos. É necessário cuidar um pouco daquele termo, usado, muitas vezes, sem a devida compreensão.

A palavra *princípio* tem duas acepções: — uma de natureza moral, e outra de ordem lógica. Quando dizemos que um indivíduo é homem de princípios, estamos empregando, evidentemente, o vocábulo na sua acepção ética, para dizer que se trata de um homem de virtudes, de boa formação e que sempre se conduz fundado em razões morais. A palavra *princípio* tem, porém, um sentido lógico. Logicamente, que se deve entender por princípio?

Para se ter uma noção clara do que seja princípio, é necessário recordar, previamente, o que se entende logicamente por *juízo.* Quando formulamos um juízo? Quando emitimos uma apreciação a respeito de algo, quer negando, quer afirmando uma qualidade. Se digo que uma parede é branca, estou atribuindo a um ente (a parede) determinada qualidade — a brancura — reconhecendo que esta qualidade lhe corresponde de maneira necessária.

Juízo é a ligação lógica de um predicado a algo, com o reconhecimento concomitante de que tal atributividade é necessária, implicando sempre uma “pretensão de verdade”. O juízo, portanto, é a molécula do conhecimento. Não podemos conhecer sem formular juízos, assim como também não podemos transmitir conhecimentos sem formular juízos. A expressão verbal, escrita ou oral, de um juízo chama-se *proposição*.

Quando combinamos juízos entre si segundo um nexo lógico de conseqüência, dizemos que estamos raciocinando. *Raciocínio*, portanto, é um conjunto ordenado e coerente de juízos. Se estamos dando uma aula, estamos raciocinando e, ao raciocinar, combinamos juízos, procurando investigar e revelar, de maneira congruente, relações entre conceitos.

Não é possível haver ciência, é claro, sem esta operação elementar de enunciar juízos e de combinar juízos entre si. A ciência implica sempre uma coerência entre juízos que se enunciam. É necessário que os enunciados — e a enunciação é a essência do juízo — não se choquem nem se conflitem, mas se ordenem de tal maneira que entre eles exista um nexo comum que lhes assegure coerência e validez.

Se todo o juízo envolve uma pergunta sobre sua validade ou o seu fundamento, quando se enuncia um juízo, que não seja por si evidente, há sempre a possibilidade de reduzi-lo a outro juízo mais simples ainda, o qual, por sua vez, poderá permitir a busca de outro juízo que nos assegure a certeza do enunciado, por ser *evidente*, impondo-se como presença imediata ao espírito.

Quando o nosso pensamento opera essa redução certificadora, até atingir juízos que não possam mais ser reduzidos a outros, dizemos que atingimos *princípios*. *Princípios* são, pois, verdades ou juízos fundamentais, que servem de alicerce ou de garantia de certeza a um conjunto de juízos, ordenados em um sistema de conceitos relativos a dada porção da realidade. Às vezes também se denominam *princípios* certas proposições que, apesar de não serem evidentes ou resultantes de evidências, são assumidas como fundantes da validez de um sistema particular de conhecimentos, como seus *pressupostos* necessários.

Os princípios por excelência são os de identidade e de não-contradição, de razão suficiente e de terceiro excluído. Se afirmamos que A é igual a A, e que A não pode ser não-A ao mesmo tempo, estamos enunciando princípios, ou seja, juízos fundamentais, sem os quais seria impossível o ato mesmo de pensar, bem como o de transmitir qualquer conhecimento certo.

Se uma coisa pudesse ser ao mesmo tempo o seu contrário, é claro que não haveria possibilidade de ciência. Os princípios de identidade e de não-contradição governam, como princípios universais, toda ciência e todas as possibilidades de conhecimento.

Assim sendo, toda e qualquer ciência implica a existência de princípios, uns *universais* ou *omnivalentes* (ou seja, comuns a todas as ciências); outros *regionais* ou *plurivalentes* (comuns a um grupo de ciências) e outros, ainda, *monovalentes*, por só servirem de fundamento a um único campo de enunciados.

Exemplo de princípio omnivalente é o de *identidade* e *não-contradição*, pois não há campo do conhecimento humano que possa dele prescindir.

Já o *princípio de causalidade*, que os positivistas consideravam de alcance universal, só é válido para a explicação dos fenômenos naturais, abrangendo o conjunto das ciências respectivas. Trata-se, por conseguinte, de um princípio plurivalente, visto ser essencial à Física, à Química, à Mineralogia etc. Coisa análoga ocorre com o *princípio de finalidade*, que se refere, propriamente, aos domínios das ciências culturais, ou do espírito. Aquele, porém, é, "regionalmente", mais amplo do que este, pois, se é absurda qualquer consideração teleológica dos fatos naturais, não se exclui a explicação *causal* dos fatos humanos, inclusive como condição de realização dos fins. No setor das Matemáticas, porém, não haveria que falar em causalidade, pois 2 + 3 *são* 5, mas não *causam* 5.

Há, porém, também princípios *univalentes*, cuja aplicação fica circunscrita ao campo de uma única ciência, como é o caso dos princípios gerais do Direito, da Física ou da Biologia.

Podemos, aqui, fazer uma comparação que, até certo ponto, esclarecerá o problema. Um edifício tem sempre suas vigas mestras, suas colunas primeiras, que são o ponto de referência e, ao mesmo tempo, elementos que dão unidade ao todo. Uma ciência é como um grande edifício que possui também colunas mestras. A tais elementos básicos, que servem de apoio lógico ao edifício científico, é que chamamos de *princípios*, havendo entre eles diferenças de destinação e de índices, na estrutura geral do conhecimento humano.

Capítulo VI

NATUREZA CRÍTICO-AXIOLÓGICA DO CONHECIMENTO FILOSÓFICO

SENTIDO GERAL DO CRITICISMO

18. Podemos partir da observação preliminar de que o conhecimento científico é conhecimento no sentido da generalidade, enquanto o conhecimento filosófico é conhecimento do universal.

A ciência opera sempre uma generalização e, em certo sentido, só há ciência do geral, ou melhor, do genérico. As generalizações da ciência, porém, tornam possível uma explicação mais geral ainda, pondo a exigência de certas generalidades que não comportem redução a uma generalidade mais ampla. Quando atingimos explicações tão gerais que não seja possível pensá-las mais gerais ainda, dizemos que atingimos explicações universais. É por isso que podemos dizer que a ciência é conhecimento do genérico, ao passo que a Filosofia é conhecimento do universal.

Usavam os tratadistas medievais dois termos expressivos: — *generalia* e *universalia*, que podemos aceitar, embora sem concebermos as verdades universais como o grau final ou extremo de simples generalizações sucessivas, porque são antes a condição lógica de qualquer processo generalizador. É em razão de seu caráter *universal* que se aponta a Filosofia como sendo a ciência por excelência, o saber dos primeiros princípios ou das causas primeiras.

A Filosofia busca, por conseguinte, atingir respostas de valor universal, não redutíveis a contingências de espaço e de tempo, porque relativas à essência mesma dos problemas. É isto que distingue, de certa forma, o saber científico do saber filosófico, o que não significa, é claro, que a Filosofia se desenvolva com abstração dos dados da experiência, que ela, ao contrário, necessariamente envolve e compreende: — a busca de

universalidade não exclui, mas antes exige, a consciência da perfectibilidade ou da natureza inacabada do conhecimento.

Por outro lado, é preciso ponderar, desde logo, que o conhecimento filosófico tem uma nota especial, que é o seu caráter *crítico-axiológico*, sem o qual o *genérico* não é superado pelo *universal*: este supera aquele enquanto o põe em crise, pela sondagem de seus pressupostos.

Já explicamos em que sentido usamos a palavra *crítica*. Criticar significa, na linguagem vulgar, ver nas coisas o que as coisas possuem de negativo ou depreciável. Na linguagem vulgar, é isto: — pôr em parêntesis o que é bom, para ver só o que é mau.

Em sentido geral, não pejorativo, criticar é fazer apreciação de algo segundo determinado critério, tão certo como pensar é julgar.

Em Filosofia, empregamos a palavra *crítica* em um sentido ainda mais restrito. A crítica filosófica é sempre a apreciação dos *pressupostos* de algo segundo critérios de valor, tanto assim que se pode afirmar que toda *crítica* se distingue por sua natureza axiológica. Daí preferirmos a expressão "crítico-axiológica" para pôr em realce o elemento valorativo como componente essencial do conhecimento crítico e como condição de sua objetividade.

Quando fazemos crítica filosófica, em suma, o que procuramos conseguir são as condições primeiras, sem as quais a realidade não teria significação ou validade. Fazer crítica, portanto, é descer à raiz condicionante do problema, para atingir o plano ou estrato do qual emana a explicação possível. Criticar é penetrar na essência de algo, nos seus antecedentes de existência (*pressupostos ônticos*) ou então nos seus precedentes lógicos de compreensão (*pressupostos gnoseológicos*). Tais pressupostos apresentam, pois, necessariamente, um caráter *transcendental*, no sentido de que se põem logicamente antes da experiência, sendo condição dela e não mero resultado de sua generalização.

Nesse trabalho de perquirição do essencial ou de busca dos pressupostos de algo, a valoração é constitutiva da experiência. Quem filosofa *valora*. Somos obrigados, aqui, a empregar um termo que já logrou, aliás, plena aceitação na linguagem filosófica, em Portugal e no Brasil: — *valorar*. Valorar não é avaliar. *Valorar é ver as coisas sob prisma de valor*. Quando se compra um quadro, não se valora mas se avalia. Em tal caso, compara-se um objeto com outros. Valorar, ao contrário, pode ser a mera

contemplação de algo, sem cotejos ou confrontos, em sua singularidade sob um prisma de valor. O crítico de arte valora um quadro ou uma estátua, porque os compreende sob um prisma valorativo, em seu "sentido" ou "significado". O negociante de arte "avalia" o quadro, depois de valorá-lo. Valorar e avaliar são, portanto, palavras de sentidos distintos, embora complementares. A Filosofia implica valoração. Não é possível fazer crítica filosófica sem subordinar o criticado a um ângulo estimativo, dotado de *objetividade*.

As ciências naturais não possuem o prisma valorativo próprio da Filosofia e das ciências culturais. Daí dizer-se com acerto que as ciências naturais são cegas para o mundo dos valores. O material de análise para o cientista é estimativamente indiferente. Não existe elemento de preferência ou de apreciação axiológica na pesquisa do estudioso do mundo físico e, mesmo do psíquico, enquanto se elabora pura Psicologia científica.

Se o elemento estimativo ou axiológico é também próprio das ciências culturais, cuja natureza estudaremos logo mais, a Filosofia é o único saber que "valora os valores", no sentido de compreender, não as coisas valiosas, mas os valores mesmos enquanto condições que tornam as valorações possíveis. Só ela é, pois, *transcendentalmente axiológica*, visto como as ciências culturais perquirem valores já concretizados historicamente em dadas esferas da realidade, e, por outro lado, as Ciências naturais e as Matemáticas são sempre vazias de conteúdos estimativos.

CONDICIONALIDADE DO SABER FILOSÓFICO

19. Note-se a diferença que há entre um cientista no laboratório e o filósofo absorvido em suas especulações. O cientista, no laboratório, despersonaliza-se, porque para ele a matéria não envolve preferência. Não se "prefere" um átomo de hidrogênio em si a um de oxigênio: — a preferência, em tais casos, só pode surgir na hipótese de uma relação de meio a fim. A matéria dessa ordem de pesquisas possibilita uma despersonalização, que, apesar de tudo, nunca será total. Uma das afirmações do relativismo de Einstein é a de que até nas ciências matemáticas existe um coeficiente pessoal inevitável. O ideal das ciências exatas seria o da despersonalização completa do observador, para que a realidade pudesse ser surpreendida de maneira objetiva, exata e rigorosa.

O filósofo não pode, de maneira alguma, pretender igual objetividade, porquanto há sempre um *coeficiente de estimativa*, o que quer dizer, *a pessoa do filósofo* como elemento integrante, inseparável de seu filosofar, além das circunstâncias histórico-culturais em que ele se situa e que também condicionam o trabalho do cientista.

Há campos da Filosofia em que é possível maior índice de despersonalização, como, por exemplo, ocorre nos domínios da Lógica enquanto Lógica formal, mas esta já toca os lindes da ciência matemática. Em nossos dias, a Lógica vem sendo cada vez mais concebida como conhecimento achegado à Matemática, ou a Matemática como ramo da Lógica, referente a aplicações quantitativas, como sustentam Bertrand Russell e Alfred N. Whitehead, mas nem por isso escapam as pesquisas lógicas de vivos contrastes a respeito de questões fundamentais, inclusive quanto à sua própria natureza e à pluralidade de suas formas ou modalidades.

A Filosofia não se identifica com a Lógica por maior extensão que se dê a este termo. A Lógica transcendental é condição do filosofar, mas não é toda a Filosofia[1]. A Filosofia é Moral, é Estética, é Filosofia da Religião, Filosofia da História, Filosofia do Direito, Filosofia Econômica, é Metafísica, e quando realizamos todas essas tarefas, o coeficiente pessoal de estimativa ressurge com uma força viva inelutável.

De certa maneira, devemos reconhecer que os sistemas filosóficos sempre se ligam à pessoa do filósofo. Cada um de nós possui uma tendência a tomar esta ou aquela outra posição perante o universo e a vida. Não podemos pensar senão daquela forma que corresponde à nossa psique, às nossas inclinações existenciais. Como foi observado por Fichte (1762-1814), a eleição de uma Filosofia está na dependência do homem que se é, das valorações e tendências fundamentais da personalidade[2].

É por isso que já se disse que a Filosofia, em última análise, culmina em uma ciência do homem em sua universalidade, em uma *Antropologia fundamental*. Seria possível estender conclusões semelhantes ao mundo das nações? Dizer que cada país tem sua maneira própria de filosofar? Poderíamos atribuir a cada povo uma tendência para ver, de maneira peculiar, as coisas e a vida? Alguns autores afirmam que também as nações revelam coeficientes próprios e prevalecentes de estimativa, de maneira que os franceses seriam mais racionalistas, enquanto que os anglo-saxões se

mostrariam mais empíricos. Poder-se-ia alegar que a Filosofia italiana tem sempre um sentido de composição estética, enquanto a Filosofia espanhola esconde um sentido atormentado de "personalismo", de religião ou de sacralidade.

Parecem-nos de significado bem restrito tais generalizações, como todos os esquemas convencionais. Sugerem, no entanto, vários problemas à nossa cogitação, ligados à *Sociologia do conhecimento*, que, consoante as bases postas por Max Scheler (1875-1928), estuda as relações entre a sociedade e o saber, procurando determinar a natureza e a projeção de cada um dos tipos fundamentais do conhecimento em função das estruturas sociais, ou, como diz Karl Mannheim (1893-1947), procura explicar, segundo seus condicionamentos histórico-sociais, a estrutura e o sentido das ideologias[3].

A propósito, perguntaríamos: — Qual tem sido a tendência do pensamento brasileiro? Há um pensar brasileiro? Às vezes podemos identificar formas de pensar de um norte-americano, de um inglês, de um alemão ou de um francês, mas ainda não saberíamos identificar a maneira de pensar de nossa gente. Por que razão? Falta de maturidade ou falta de hábito de filosofar?

Até hoje não conseguimos responder a tais perguntas, embora sem concordar com aqueles que nos contestam capacidade para a Filosofia. Aliás, essas afirmações têm sido feitas algumas vezes por indivíduos que, infelizmente, não têm mesmo vocação para tais estudos, a que foram levados por motivos contingentes e fortuitos.

Com estas divagações, visamos demonstrar que o saber filosófico não pode ser concebido como algo de separado da circunstancialidade histórica do homem, não nos sendo possível pretender aquele grau de certeza que chamamos *exatidão*.

A Filosofia não é ciência exata, mas pode ser vista como *ciência rigorosa*, muito embora não nos pareça realizável o nobre ideal do qual Husserl foi o último grande paladino, de uma Filosofia como saber de valor absoluto e rigoroso, "com o radicalismo essencial da autêntica ciência filosófica"[4]. O rigorismo filosófico não é incompatível com o reconhecimento do que há de histórico e de contingente no ser humano, que, tudo somado, é o foco de todos os valores e entes valiosos, entre os quais se situam a Ciência e a Filosofia. Inevitáveis são certas opções que

dependem da pessoa do filósofo e de sua condicionalidade histórico-social, mas isto não impede, antes exige, que, aceito um ponto de partida, nos mostremos rigorosa e convictamente fiéis na seqüência de nossos raciocínios. A Filosofia implica, em suma, rigor ou coerência íntima, mas não se ilude com a exatidão.

Se examinarmos bem, veremos que o "exato" é neutro e a-histórico. O "exato" pode revelar-se em dado momento da história, mas não se historiciza. A exatidão de um teorema de Pitágoras é a mesma há dois mil anos, como daqui a outros mil. Na Ásia ou na África, ela independe de qualquer estimativa, de qualquer valoração: — *só o valioso se historiciza*, o que se compreende por ser o valor uma dimensão do homem realizando-se com ele na História.

A Filosofia não pretende o plano do exato, nem faz concorrência às ciências no campo da exatidão. A Filosofia, ao contrário, contentase com o rigoroso, que é perfectível por definição; e o rigor mesmo já é ideal nem sempre atingido. De um filósofo, o que se exige não é que ele seja tomista, kantiano, ou pragmatista, mas que seja capaz de ordenar suas idéias com coerência, ou seja, com unidade nas conseqüências, vivendo a autenticidade das condições formadas com prudência crítica.

Existem alguns filósofos, dentre os chamados positivistas lógicos, que não se conformam com esta falta de "exatidão" da Filosofia, e resolvem o problema pondo comodamente a Estética, a Ética, e sobretudo a Metafísica, fora dos domínios da cogitação filosófica. Representariam elas meros conjuntos de opiniões variáveis e incertas, merecedoras de respeito, mas não suscetíveis de autêntica perquirição filosófica como tal.

Os positivistas lógicos, por mais que pretendam evitar, reduzem a Filosofia à Metodologia das ciências, a uma linguagem técnica do saber científico. Pensamos, no entanto, que a Filosofia não pode deixar de ser uma estimativa transcendental do universo e da vida, e uma indagação fundamental sobre o destino e a ação do homem, e que os próprios neopositivistas mal logram esconder os pressupostos axiológicos sobre os quais assentam suas convicções.

Capítulo VII

RELAÇÕES ENTRE FILOSOFIA E CIÊNCIA POSITIVA

ACEPÇÕES DA PALAVRA "CIÊNCIA"

20. Discriminando as várias doutrinas que procuram situar a ciência, estrito senso, isto é, as chamadas ciências positivas, perante a Filosofia, cumpre, mais uma vez, esclarecer que o termo "ciência" pode ser tomado em duas acepções fundamentais distintas:

a) como "todo conjunto de conhecimentos ordenados coerentemente segundo princípios";

b) como "todo conjunto de conhecimentos dotados de certeza por se fundar em relações objetivas confirmadas por métodos de verificação definida, suscetível de levar quantos os cultivam a conclusões ou resultados concordantes"[1].

A Filosofia é também "ciência" na primeira das acepções acima; é, pode-se dizer, a ciência por excelência. Resta verificar se pode ou deve ser concebida na segunda acepção restrita, que cabe à Física, à Astronomia, à Química, à Psicologia etc.

O estudo desta matéria é, de certa maneira, destinado à sistematização daquilo que já foi exposto. Já analisamos alguns dentre os pontos de vista mais importantes como, por exemplo, a tese dos positivistas, antigos e modernos, que, praticamente, subordinam a Filosofia às ciências ou realizam uma identificação entre o conhecimento filosófico e o conhecimento científico.

Em seguida, fizemos a crítica das correntes positivistas, mostrando que existe algo de próprio ao conhecimento filosófico, que chamamos de critério crítico-estimativo. Vamos agora tentar uma sistematização ou discriminação das diferentes maneiras segundo as quais é possível focalizar

a relação entre a Filosofia e a ciência. Não se trata de uma classificação, mas apenas de uma discriminação com intuitos pedagógicos.

OBJETO E MÉTODO

21. Devemos partir da consideração de que toda ciência implica um *objeto próprio.* Toda ciência possui um objeto que representa a sua razão de ser. É necessário, então, entender com rigor o que se indica com o termo *objeto*.

A palavra *objeto* pode ser tomada em dois sentidos: — material e formal. As ciências não se distinguem umas das outras pelo objeto material, mas sim pelo formal. Antes de precisar as notas conceituais sobre o assunto, é melhor apreciar um exemplo dado pela experiência do próprio jurista.

Vejamos quantas ciências fundamentais podem destinar-se ao estudo da *realidade jurídica* ou da experiência do Direito. O Direito, como se sabe, é um fenômeno social, uma realidade que se desenvolve através do espaço e do tempo. A realidade jurídica pode ser estudada, no mínimo, sob três prismas diferentes. Em primeiro lugar, temos o ponto de vista do sociólogo, que busca surpreender no fenômeno jurídico as leis de sua estrutura, os nexos de antecedente e conseqüente, os laços causais, assim como determinar a ligação entre o fenômeno jurídico e outros fenômenos sociais. Se perguntamos, por exemplo, sobre a influência da Economia no mundo do Direito, ou indagamos das ligações que existem entre a experiência jurídica e os elementos geográficos, demográficos ou raciais, estamos realizando um trabalho que é tipicamente sociológico-jurídico. A *Sociologia Jurídica* ou *Jurisprudência Sociológica*, por conseguinte, tem como objeto material a experiência jurídica ou a conduta jurídica. Aprecia, no entanto, essa experiência jurídica sob certo prisma, visando certo aspecto ou, por outras palavras, de uma forma causal ou funcional.

O historiador do Direito também volve sua atenção para os mesmos fenômenos sociais, mas com outras intenções. Procura individualizar os fatos e integrá-los em um “sentido geral”, mas não atingir leis gerais. O historiador dá valor relevante àquilo que é particular, que é próprio de cada caso; mas não é possível, evidentemente, estudar *História*, sem ordenar os fatos e captar-lhes o significado na totalidade de sua projeção temporal. A primeira preocupação do historiador é a de reviver o caso em sua

singularidade específica para compreender seu significado no tempo. Daí podermos asseverar que a História é uma ciência que se preocupa, de maneira prevalecente, com o valor total do particular, mesmo porque, desligado da realidade cultural na qual está inserido, o *fato* não teria significado histórico. Em última análise, os fatos são momentos de um processo: são as "civilizações", e não os fatos isolados como tais, o verdadeiro objeto da História, da qual os homens são os protagonistas.

O sociólogo vê os fatos sociais nas suas ligações gerais, enquanto o historiador procura os fatos naquilo que os singulariza como "momento de vida". Um fato particular tem para o historiador uma importância fundamental, tanto maior quanto maior o seu significado geral. Para o sociólogo o fato não só tem importância enquanto se ordena no processo geral dos demais fatos da História, no conjunto dos fenômenos sociais, mas também enquanto possibilita a averiguação de uma ou de mais *relações objetivas*, traduzíveis em leis de estrutura e de desenvolvimento. É evidente, pois, a complementariedade dos estudos sociológicos e históricos.

A *Jurisprudência* ou Ciência do Direito tem por objeto o mesmo fenômeno histórico-social que chamamos fenômeno jurídico. A preocupação do jurista é, no entanto, diversa; não se confunde com a do historiador do Direito, nem tampouco com a do sociólogo. O jurista estuda a mesma realidade sob *aspecto normativo* ou regulativo. O sociólogo descreve e compreende o fato social, mas o jurista tem a função de ver o fenômeno associativo sob o prisma de um dever jurídico, na busca de seu *sentido* como conduta, pois a Jurisprudência é um dos estudos normativos ou regulativos da convivência humana, uma *disciplina de atos futuros*, por ser uma *ordenação de comportamentos sociais segundo esquemas típicos exemplares*, isto é, *segundo modelos normativos*.

Nenhum sociólogo, ao voltar sua atenção para o fenômeno do Direito, tem a preocupação de pôr normas ou de interpretar as que vigoram em uma coletividade. O jurista, ao contrário, somente encontra plenitude, em sua visão da realidade social, na medida e enquanto ela alberga regras, normas, preceitos, imperativos, o que tudo demonstra quanto deve andar informado o jurista das investigações da História e da Sociologia, muito embora sem se subordinar aos seus "campos de pesquisa".

Estamos vendo como a mesma realidade jurídica pode ser objeto de três ciências diversas, cada qual surpreendendo na realidade social um

aspecto ou um significado, segundo pontos de vista distintos e distintas exigências metodológicas.

Não é, pois, o objeto material que distingue uma ciência das outras. A matéria de estudo pode ser a mesma, como acontece no exemplo que acabamos de invocar. O que diversifica um ramo do saber é seu *objeto formal*, ou seja, a especial maneira com que a matéria é apreciada, vista, considerada. O objeto formal de uma ciência, portanto, liga-se ao ângulo especial de apreciação de um objeto material.

Cada ciência, por conseguinte, tem seu objeto formal, sendo certo que, para ver as coisas sob certo prisma, devemos seguir a via correspondente e apropriada. *O problema do método é correlato ao problema do objeto*.

Para determinar dado aspecto do real, é preciso focalizar a questão sob um ângulo especial e seguir certo caminho ou processo. O problema do método, repetimos, liga-se ao problema do objeto. Pode-se dizer que são problemas correlatos, que se exigem e se explicam reciprocamente. Há mesmo filósofos, como os neokantianos, que levam tão longe a correlação entre método e objeto que acabam asseverando não ser este senão o resultado do método, e que é o método que põe o objeto. Os neokantianos da Escola de Marburgo não distinguem, pois, essencialmente, entre *objeto* e *método*.

Veremos, dentro em pouco, em que consistiu a revolução gnoseológica operada por Kant e qual o seu significado na História da Filosofia. Não é demais, no entanto, lembrar agora que, antes de Kant, a Filosofia clássica vivia girando em torno de objetos, aos quais se subordinava essencialmente; enquanto, no dizer de Kant, quem deve ficar fixo é o sujeito, em torno do qual deve girar o objeto, que somente é tal porque "posto" pelo sujeito.

Era isso o que Kant chamava significativamente de *revolução copernicana.* Assim como Copérnico supera o sistema ptolemaico, colocando não mais a Terra, mas sim o Sol no centro de nosso sistema planetário, afirmava o filósofo germânico ser necessário romper com a atitude gnoseológica tradicional. Em lugar de se conceber o sujeito cognoscente como planeta a girar em torno do objeto, pretende Kant serem os objetos dependentes da posição central e primordial do sujeito cognoscente. Esta referência ao criticismo de Kant visa mostrar a correlação essencial que existe entre o problema do objeto e o do método, até ao ponto de subordinar-se um problema ao outro: — uma ciência viria a

ser o seu método, porque o sujeito que conhece, ao seguir um método, criaria, de certa maneira, o objeto, como momento de seu pensar[2].

Focalizada a importância da correlação entre objeto e método, vejamos como seria possível conceber a relação entre Filosofia e ciência segundo os dois critérios conjuntamente.

Formulemos estas perguntas: — Filosofia e ciência têm o mesmo *objeto*? Filosofia e ciência têm o mesmo *método*? Na resposta a essas perguntas, assim como no reconhecimento da validez de seus enunciados, discriminam-se e entrecruzam-se as doutrinas. Não é possível aqui excessivo rigor sistemático, mas, de qualquer maneira, poderemos fixar certas diretrizes de valor geral. Fazemos questão de frisar que a discriminação não poderá valer como traçado de fronteiras inamovíveis entre um campo e outro, mesmo porque o modo de formular as questões em apreço já decorre da eleição de uma perspectiva.

Devemos colocar em primeiro lugar aquelas correntes de pensamento que afirmam existir entre Filosofia e ciência *identidade de métodos* e *identidade de objeto*, salvo um grau ou momento maior de generalização, que permaneceria idêntica na linha essencial de seu desenvolvimento.

Esta doutrina já foi examinada, pois nos referimos ao positivismo sob todas as suas modalidades; é a que praticamente identifica Filosofia e ciência, vendo na primeira apenas uma síntese das conquistas realizadas pela segunda.

Segundo os positivistas, consoante o já exposto, não há diferença metodológica entre o conhecimento científico e o filosófico, mas apenas uma diversidade quanto às conclusões em seu grau de generalidade.

METODOLOGIA DA FILOSOFIA E DAS CIÊNCIAS

22. A segunda posição é a que põe, entre Filosofia e ciência, *identidade de métodos* e *diferença de objeto.* Lembramos, por exemplo, a chamada doutrina tradicional, ou seja, a aristotélico-tomista que não põe diferença fundamental quanto ao método aplicável nos conhecimentos filosófico e científico. Filosofia e ciência recorreriam sempre aos mesmos métodos, tais como a dedução, a indução e a analogia.

A diferença entre Filosofia e ciência consistiria propriamente, no seu

objeto. A ciência, segundo esta maneira de ver, não vai além daquilo que é relativo, enquanto a Filosofia atinge o conhecimento do *absoluto*.

Que significa conhecimento relativo? É o conhecimento que vale porque se *relaciona* a um outro que lhe serve de fundamento. Conhecimento relativo, portanto, é aquele que se opera no plano das relações. Quando se diz que a ciência é conhecimento do relativo, estamos dizendo que a ciência é conhecimento de tal natureza que seus juízos possuem validez nos limites do estrato de realidade explicado, e em função dos princípios aos quais dito sistema se refere. O conhecimento científico, por conseguinte, é conhecimento "relacional", e como tal, relativo.

Que significa absoluto? A palavra latina é muito expressiva: — *ab solutus*. *Solutus* vem do verbo *solvere*, que quer dizer desfazer, desunir, desatar, separar. A palavra "solução" é interessante para compreenderse bem o sentido daquele termo: — solver uma dificuldade é desfazê-la. *Ab* é uma preposição que indica "afastamento de". Por conseguinte, conhecimento absoluto é o totalmente livre de laços que o prendam a outros elementos. É o que vale por si, não pela conexão que tenha com outros conhecimentos.

Segundo a doutrina aristotélico-tomista, para não darmos senão um exemplo, a razão humana teria possibilidade de penetrar naquilo que o ser é em si mesmo. A Filosofia seria, antes de mais nada, uma teoria do ser enquanto ser, uma Ontologia, tomada a palavra na sua acepção mais ampla, como sinônimo de Metafísica, único estudo capaz de nos oferecer os fundamentos dos conhecimentos particulares, tanto no plano especulativo como no da prática, isto é, das ciências e da Ética, da Estética e da História. Todas as ciências estariam condicionadas à Metafísica, como sua explicação primeira.

Evidencia-se, desse modo, a diferença radical entre o ponto de vista dos positivistas, que reduzem a Filosofia a um conhecimento de fenômenos, e a compreensão aristotélico-tomista, que nos apresenta a Filosofia como conhecimento possível da coisa em si, do "ser enquanto ser", consoante enunciado lapidar de Aristóteles em sua *Metafísica*.

Não vamos, por enquanto, criticar o conteúdo das doutrinas, pois nos move, por ora, apenas o intuito de esclarecer a posição de algumas delas com referência concomitante aos problemas do *método* e do *objeto*.

23. Analisemos, agora, uma terceira corrente. É aquela que diz que entre Filosofia e ciência o que existe é *apenas uma distinção essencial quanto ao método*, daí resultando diferenças quanto ao objeto.

Note-se bem a diferença entre a segunda e a terceira corrente. A segunda aceita a identidade dos métodos e uma diferença de objetos, no sentido de que, embora referida ao mesmo objeto material de que cuida a ciência, a Filosofia poderia atingir algo que a ciência não atinge, não os *generalia*, mas os *universalia*.

Ora, a terceira corrente declara que, se existe uma diferença de objeto, é porque existe uma prévia diferença de método, e que do geral não se passa ao universal sem uma prévia e radical mudança de atitude espiritual.

Poderíamos lembrar várias doutrinas. Vamos limitar-nos a um exemplo bastante expressivo no mundo contemporâneo, o dado pelo pensamento de Henri Bergson (1859-1940), um dos maiores filósofos, se não o maior filósofo da França, na primeira metade do século XX.

Bergson é um pensador de formação inicial evolucionista, por ele superada definitivamente no sentido de uma Metafísica concebida sobre novas bases, que procurou estabelecer em fecundo contacto com as pesquisas científicas. Vejamos em que sentido surge a Metafísica bergsoniana, pondo em equação, preliminarmente, o problema do método.

O pensamento de Bergson, que, sob vários aspectos, assinala a passagem do naturalismo do século XIX para a problemática de nossa época, baseia-se numa distinção fundamental entre *inteligência* e *intuição*, distinção que sob denominações diversas encontramos em outros sistemas, tão penetrante foi a influência do mestre gaulês.

Segundo Bergson, o homem seria senhor de dois modos ou instrumentos fundamentais de conhecer, que seriam de natureza intelectiva um, e de ordem intuitiva o outro. São dois processos que se completam, cada qual dotado de certa qualidade ou de um valor próprio. A inteligência é o grande instrumento da ciência, a poderosa alavanca mediante a qual o homem se torna senhor da realidade, subordinando-a a seus fins vitais. O homem, colocado em face da realidade, procura dominá-la. Domina-a partindo-a, dividindo-a, seccionando-a. O meio de que o homem se serve para o domínio da natureza é a inteligência. A inteligência opera através de quantificação ou de espacialização. O conhecimento da ciência é quase que conhecimento quantificado, numérico. Bergson, no fundo, aceita a tese de

Augusto Comte de que o ideal das ciências é a Matemática. Uma ciência é tanto mais exata quanto mais se avizinha do ideal das Matemáticas, abrangendo o real em fórmulas e equações. O conhecimento do físico, do químico, ou do astrônomo, atinge uma perfeição extraordinária, porque é suscetível de expressar-se numericamente, em súmulas quantitativas, que partem o movimento e o representam como algo abstrato, cindindo o real em uma sucessão de visões fragmentárias, cuja redução infinitesimal se harmoniza com as exigências do saber positivo.

O homem quantifica a natureza, para dominá-la. De certa maneira, constitui um sistema convencional de índices quantitativos, para adaptar a realidade à nossa existência. Pensemos, por exemplo, na temperatura, que concebemos sob a expressão de graus, que não existem, a não ser em nossa representação convencional. Dividimos o tempo, "espacializamo-lo" em anos, semestres, meses, dias, horas, minutos e segundos. O tempo em si mesmo não possui essas divisões. Somos nós que as criamos ou inventamos, para adaptar o tempo à nossa vida, à nossa existência. O homem, portanto, através da inteligência, modela o mundo segundo sua imagem. A ciência é uma fragmentação do real, pois a inteligência, faculdade de fabricar instrumentos destinados a fazer outros instrumentos (*des outils à faire des outils*), não pode representar claramente senão o *descontínuo* e a *imobilidade*.

Há um ideal de numerar tudo e de reduzir tudo a quantidades e frações. É a inteligência que permite ao homem o domínio da realidade. Mas, observa Bergson, este conhecimento é um conhecimento que fica, de certa maneira, na superfície das coisas. É um *conhecimento instrumental*, que tem significado e sentido tão-somente porque satisfaz aos fins da existência humana. O homem, no entanto, sente a angústia de achegar-se ao ser, sem o intermédio dessas fórmulas numéricas fragmentárias e quantitativas. O homem sente necessidade de estar em contacto direto e imediato com o "real", o não suscetível de ser partido e quantificado. O real, diz Bergson, é fluido, é contínuo, é inteiriço. Somos nós que o partimos e fragmentamos. A realidade é "duração pura" sem hiatos e intermitências. Como será possível ao homem atingir aquilo que é em si uno e concreto, todo e contínuo, autêntico, não deturpado? O instrumento de penetração do homem no mundo da *durée pure* seria a *intuição*.

A intuição é o processo próprio do filósofo ou do homem enquanto filosofa. A intuição é um modo de conhecer que tem algo do instinto e da

emoção, ou, como diz Bergson, é “uma espécie de *simpatia espiritual*”. O conhecimento intuitivo opera-se diretamente, como uma sondagem no real para coincidir com aquilo que o real tem de concreto, de único, e, por conseguinte, de inefável[3]. Pense-se na atitude espiritual diante dos problemas estéticos, no senso artístico. Compreensão estética não é quantificação numérica, mas é, ao contrário, uma identificação com o próprio objeto contemplado, de maneira que a poesia seria uma forma fundamental, inicial, de compreensão do ser. Com esta explicação e os exemplos que daremos a seguir esperamos que ficará compreendida a diferença bergsoniana entre intuição e inteligência. E se não ficar “rigorosamente” compreendida, dever-se-á levar em conta a deficiência do resumo, assim como o que há de vago e de impreciso na doutrina bergsoniana, na determinação do que seja *intuição*.

Há algo de imaginoso nos conceitos bergsonianos de intuição, de “impulso vital” (*élan vital*), duração pura (*durée pure*) etc. Aliás, Bergson deve, em grande parte, o sucesso e a grande repercussão de sua doutrina a uma poderosa capacidade expressional. Não conhecemos filósofo moderno que tenha sido capaz de escrever Filosofia com tanta beleza e riqueza de imagens como Bergson e Nietzsche, os dois pensadores que elevaram a Filosofia a uma expressão estética fundamental, reconduzindo-a à beleza reveladora do modelo platônico.

Bergson dá-nos um exemplo ou uma imagem interessante para distinguir-se inteligência de intuição. Analisemos o conhecimento de uma cidade. Podemos conhecer Rio de Janeiro ou Paris através de plantas, guias, fotografias. Obtemos fotografias precisas dos quarteirões, das principais praças e monumentos, lemos guias, decoramos nomes de ruas, estudamos a situação das igrejas, dos museus e dos teatros. Eis um conhecimento típico da inteligência, pela contemplação de fragmentos, pela composição daquilo que previamente se dividiu e se separou. Este é um conhecimento puramente intelectual. Comparemo-lo, no entanto, com o conquistado por quem vai morar na cidade, põe-se em contacto com suas ruas, com suas casas, com sua gente; não fica na visão fragmentária do todo, mas se insere naquilo que é insuscetível de divisão e de fragmentação. Quem vive assim na cidade penetra no coração da realidade urbana. É um conhecimento por dentro, não por fora apenas, um *intus ire*, um ir dentro da coisa, para surpreendê-la no que ela possui no íntimo, ou seja, na sua natureza genuína.

A intuição, portanto, é uma via de acesso direta ao real, de maneira que o homem se identifique com o real concreto. Pela intuição, temos um conhecimento que nos põe, digamos assim, em consonância com o real, sem interpolações e sem intermediários. Não discutimos se é aceitável ou não a doutrina de Bergson. O que queremos é apenas dizer que, segundo ele, é possível um conhecimento das essências, do ser em si, graças à intuição. E a Filosofia, bem longe de ser mero comentário das ciências, ou sua síntese possível, é uma teoria da duração pura (*durée pure*), da realidade em sua concreção autêntica, não deturpada pelo convencionalismo instrumental dos saberes positivos.

24. A atitude de Bergson, sustentando a peculiaridade do método filosófico, não constitui atitude isolada. São muitos os filósofos que sustentam que o saber filosófico implica uma atitude diversa do espírito e, por conseguinte, o emprego de um método peculiar à Filosofia, ora como método exclusivo, ora como método complementar.

Invocaríamos, no passado, a posição de Platão (427-347 a.C.), que foi, indiscutivelmente, o primeiro a pôr com clareza o problema da Filosofia como saber irredutível ao conhecimento das ciências exatas, no que teve sua obra completada pelo gênio de Aristóteles.

Nos tempos modernos, lembraríamos, dentre os grandes pensadores, um Kant ou um Hegel. O método que Kant apresenta como próprio do filósofo é o método *crítico-transcendental*, sobre cujo alcance e natureza iremos desenvolver algumas considerações num dos próximos capítulos.

O método crítico-transcendental de Kant é algo de peculiar a seu sistema, à sua posição filosófica. A mesma coisa deve-se dizer com relação à *dialética* na Filosofia de Hegel (1770-1831). Não podemos, em suma, separar o método da teoria que é própria de cada filósofo. Tomar conhecimento da metodologia kantiana é achegar-se à essência mesma de sua Filosofia, o que vale ainda mais para a dialética hegeliana, como teremos ocasião de demonstrar dentro em pouco.

Nos tempos contemporâneos, encontramos também vários pensadores que sustentam a existência de métodos próprios da Filosofia.

Lembraríamos apenas uma grande corrente, chamada *fenomenológica*, que não deve ser confundida com a da doutrina fenomenista. A corrente fenomenológica, que tem como iniciador o grande mestre alemão Edmundo

Husserl (1859-1938), sustenta que o saber filosófico se opera através de um processo de esclarecimento de idéias e de captação de essências, que é chamado “método fenomenológico”. Mais tarde, também diremos algo mais sobre o processo ou método fenomenológico, pois muitos autores afirmam a sua plena vigência para as ciências sociais, assim como o reputam válido no domínio das pesquisas científicas em geral.

Como se vê, há pensadores que não se conformam com a afirmação de que os filósofos devam se limitar à aplicação dos métodos comuns a todas as ciências.

Também pensamos que os métodos da ciência não são bastantes para a pesquisa filosófica. Não é dito que o filósofo não deva aplicar os processos clássicos de inferência imediata e mediata em seus trabalhos e pesquisas. O que afirmamos é que além dos métodos que a ciência emprega, quanto aos problemas comuns, a Filosofia exige outras vias especulativas. Pensamos que há métodos filosóficos insubstituíveis, tais como o *fenomenológico* e o *histórico-cultural*, que se completam no estudo das relações sociais.

Quando empregamos o termo “histórico-cultural”, queremos dizer que a Filosofia pressupõe sempre uma atitude axiológica e, por isso mesmo, crítica, sem ficar confinada a um ângulo particular de estimativa: — é procura integral de pressupostos lógicos, ônticos, ontológicos e valorativos do conhecimento e da realidade, em seu “processo” histórico[4]. Nossa posição pessoal é, pois, essencialmente pluralista, incompatível com qualquer monismo metodológico, dada a orientação fundamental de que a realidade não se compreende senão na funcionalidade de suas perspectivas múltiplas.

25. Recapitulando a matéria exposta, vê-se que a distinção entre Filosofia e Ciência, do ponto de vista do método e do objeto, pode consistir, ou em declarar-se que a Ciência e a Filosofia se confundem essencialmente — porquanto o filósofo repetiria em unidade o trabalho dos cientistas — ou em admitir-se uma identidade metodológica, mas com diferença do objeto — porquanto os cientistas ficariam no plano das relações, e os filósofos avançariam ou se orientariam até o mundo da coisa em si. Ou, então, temos a terceira posição, daqueles que reconhecem a aplicação parcial da metodologia das ciências no plano filosófico, e a enriquecem ou completam com outras atitudes que envolvem processos

peculiares à Filosofia, com prévia mudança de atitude em face dos problemas.

São três as atitudes fundamentais nesta matéria, restando fazer referência a uma quarta posição que se caracteriza por apontar uma identidade de objeto, não obstante a diferença de métodos adotados.

Esta questão envolve uma série de considerações sobre a possibilidade de conceber-se o objeto formal desligado da posição metodológica. Será difícil sustentar-se uma identidade de objeto formal, e, ao mesmo tempo, uma diferença metodológica, embora também haja e tenha havido autores que pretendem defender essa opinião.

Lembramos certas correntes fenomenistas que acham que Filosofia não transcende o plano do fenômeno e que, portanto, se limita ao estrato das relações fáticas, mas considerando-as, por exemplo, sob o prisma dos fins inerentes ao processo empírico. A Ciência, dessa maneira, destinar-se-ia ao estudo das "causas eficientes" dos fenômenos, e a Filosofia indagaria de suas "causas finais", tendo sempre os fenômenos mesmos como objeto, o que nos parece dificilmente sustentável.

Haveria, ainda, outras posições a considerar, mas é nosso objetivo focalizar as questões de maior relevo. É preciso não olvidar, porém, que há muitas outras respostas possíveis, como as ecléticas, ou as que *identificam rigorosamente objeto e método*, como se verifica entre os neokantianos de Marburgo. Não se trata, aliás, de campo onde seja possível fazer seccionamentos de ordem absoluta, sendo as discriminações oferecidas para fins didáticos, para ter-se uma visão panorâmica do assunto.

Capítulo VIII
DO CONHECIMENTO QUANTO À ORIGEM

O EMPIRISMO

26. Entre os problemas propostos pela Gnoseologia, temos o concernente à origem do conhecimento. Quais as fontes de onde promana? Onde o homem vai buscar os elementos de seu conhecimento? Quais os elementos que contribuem a formá-lo e em que medida?

Destacam-se, a nosso ver, três posições fundamentais, que implicam, sempre, várias soluções secundárias, ecléticas, ou de composição: — o empirismo, o racionalismo e o criticismo.

A primeira tendência é a do *empirismo.* Antes, porém, desejamos dizer que estas três ordens de respostas marcam três tendências fundamentais do espírito humano. Sempre houve e sempre haverá empiristas, como sempre houve e haverá racionalistas e críticos. Manifestaram-se atitudes críticas antes de ter sido formulado, de maneira expressa e adequada, o problema da Filosofia crítica.

EMPIRISMO — Em que consiste o empirismo, tomada esta palavra na sua acepção mais ampla? Designamos com o termo empirismo ou empiricismo todas aquelas correntes de pensamento que sustentam ser a origem única ou fundamental do conhecimento dada pela experiência, que alguns simplificam como sendo, em última análise, a experiência sensorial.

O empirismo é uma corrente do pensamento que assume várias manifestações e atitudes, através dos tempos, como se depreende do exame mesmo perfunctório da matéria, na Grécia, na Idade Média ou na Época Moderna, sendo notáveis as distinções e divergências que atualmente se revelam entre os adeptos do *empirismo científico*, nas tendências defendidas por Ludwig Wittgenstein (1877-1952), Hans Reichenbach (1891-1953), Rudolf Carnap etc.

Em nossos dias, o empirismo revela-se especialmente através do neopositivismo, cuja história se prende às pesquisas sobre a Filosofia da Ciência, a Lógica Simbólica e a Teoria da linguagem, tendo como principais centros Viena, Cambridge e várias universidades norte-americanas, embora a Nova Lógica, como já observamos, encontre, fora do empirismo lógico, muitos de seus mais ilustres cultores.

Alguns neopositivistas fazem questão de se proclamarem empiristas integrais, mas não se pode dizer que essa pretensão seja comum aos adeptos do positivismo lógico. Trata-se, porém, de problema sobre o qual não podemos nos alongar, dada a finalidade primordial deste livro, que é a de possibilitar a compreensão dos problemas filosóficos, sem a preocupação de exaurir os assuntos.

Quaisquer que sejam as tendências do empirismo, o que o distingue e caracteriza é a tese de que todo e qualquer conhecimento sintético haure sua origem na experiência e só é válido quando verificado por fatos metodicamente observados, ou se reduz a verdades já fundadas no processo de pesquisa dos dados do real, embora, sua *validade lógica* possa transcender o plano dos fatos observados. Daí a clara determinação de Bertrand Russell: "empirismo pode ser definido como a asserção de que todo conhecimento sintético é baseado na experiência"[1].

Uma das mais límpidas exposições do empirismo encontra-se na obra de John Locke (1632-1704), intitulada *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, a que já nos referimos. Pois bem, nessa obra, o grande filósofo inglês explica que são as sensações o ponto de partida de tudo aquilo que se conhece. Todas as idéias são elaboração de elementos que os sentidos recebem em contacto com a realidade. Daí ter-se repetido, com vigor novo e sentido diferente, a afirmação de autores medievais, que, nas pegadas de Aristóteles, declaravam não existir nada no intelecto que não tenha antes passado pelos sentidos: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*[2].

É preciso lembrar, porém, que o fato de originar-se o conhecimento da experiência não implica, segundo Locke, considerá-lo logicamente válido só nos limites da experiência: — há verdades universalmente válidas, como as verdades matemáticas, cuja validez não assenta na experiência, mas sim no pensamento mesmo. Verifica-se, pois, na doutrina do pensador inglês, a admissão de uma esfera de validade lógica *a priori* e, portanto, não

empírica, no concernente aos juízos matemáticos, de sorte que Locke não pode ser, a rigor, considerado um empirista integral.

Já não é esse o caso, por exemplo, de John Stuart Mill (1806-1873), o qual vincula também o conhecimento matemático à experiência, a ponto de apresentar-nos a *indução* como único método científico. Sustenta, com efeito, Stuart Mill, em seu *Sistema de Lógica* (1843), que todos os conhecimentos científicos resultam de processos indutivos, não constituindo exceção as verdades matemáticas, que seriam o resultado de generalizações a partir de dados da experiência: — na indução resolvem-se, segundo seu modo de ver, tanto o silogismo como os axiomas matemáticos. Foi essa a orientação seguida, no Brasil, sobretudo por Pedro Lessa (1859-1921) em seus conhecidos *Estudos de Filosofia do Direito*, cuja primeira edição é de 1912.

Entre certos neopositivistas o empirismo se apresenta sob a feição de *fisicalismo*, ou seja, de subordinação de todos os conhecimentos aos dados empíricos, segundo o modelo da Física. Neste sentido é a afirmação de Reichenbach quando contrapõe à "Filosofia especulativa", ou seja, à Filosofia tradicional, outro tipo de Filosofia que "considera a ciência empírica, e não as matemáticas, o ideal para o conhecimento. Os empiristas insistem que a observação sensível é a primeira fonte e o último juiz do conhecimento, e que é enganar-se a si mesmo crer que o espírito humano seja capaz de ter acesso direto a qualquer espécie de verdades, exceto as resultantes de relações lógicas vazias de conteúdo"[3].

27. Os empiristas posteriores não ficaram apegados à redução do conhecimento às sensações, como no *sensismo*, mas se mantiveram rigorosamente fiéis à idéia fundamental de que o conhecimento é principalmente uma elaboração de elementos que a experiência fornece, e que o conhecimento intelectual não diferiria, por conseguinte, do conhecimento sensível, quanto ao conteúdo: — a matéria seria sempre fornecida *inicialmente* pela experiência imediata.

Nessa ordem de idéias, as ciências são todas vistas segundo um modelo, que é o das ciências físico-matemáticas. Para o empirista coerente, não tem sentido fazer distinção entre tipos de ciências, para dizer, por exemplo, que existem, de um lado, as da natureza, e, de outro, as do espírito, ou histórico-culturais.

Para o empirista, todas as ciências obedecem a uma única estrutura. Ciências sociais e ciências naturais ajustam-se todas elas a uma mesma metodologia, porque todas devem procurar satisfazer a iguais *condições de verificabilidade.* Haveria um único tipo de ciências, porque existe uma única fonte para a verdade e para o conhecimento: — o que não se enquadrasse nas condições de verificabilidade experimental, ou não fosse redutível a uma verdade evidente, não mereceria a dignidade científica.

Também hoje os neopositivistas contestam a possibilidade de uma Filosofia não subordinada aos esquemas ou aos métodos das ciências físico-matemáticas, devendo o ritmo do saber filosófico ser marcado pela História das ciências, cujo progresso seria assinalado pela crescente superação do fato bruto em uma ordem formal de significados. Pode afirmar-se, portanto, que é difícil enquadrar o empirismo de uma forma rígida, a não ser em suas expressões extremadas. De maneira geral, poderíamos distinguir no empirismo três tendências basilares, a saber:

a) *empirismo integral*, que reduz todos os conhecimentos, inclusive os matemáticos, à fonte empírica, àquilo que é produto de contacto direto e imediato com a experiência (posição de Hume, de Stuart Mill e de alguns positivistas contemporâneos). Quando a redução é feita à mera experiência sensível, temos o *sensismo* ou *sensualismo*;

b) *empirismo moderado* ou genético-psicológico, que explica a origem temporal dos conhecimentos a partir da experiência, mas não reduz a ela a *validez* do conhecimento mesmo, o qual pode ser nãoempiricamente válido, como no caso dos juízos analíticos, os quais, como já foi dito, são aqueles cujo predicado está contido no sujeito e que, assim sendo, são *a priori*, como no exemplo: — “Todos os corpos são extensos”. A simples idéia de “corpo” já implica a de extensão, por identidade (posição de Locke);

c) *empirismo científico*, que só admite como válido o conhecimento oriundo da experiência ou verificado experimentalmente, atribuindo aos *juízos analíticos* significações de ordem formal enquadradas no domínio das fórmulas lógicas. Esta é outra tendência destacada no neopositivismo, que está longe de alcançar a almejada “unanimidade científica”.

RACIONALISMO

28. Outros pensadores opõem reservas à redução da verdade a uma pura ordem de fatos, asseverando o papel preponderante da razão no processo cognoscitivo. O *racionalismo* não significa, no entanto, o esquecimento de que os fatos contribuem para a formação do conhecimento. Um racionalismo que reduza todo o saber à razão, de maneira absoluta e abstrata, é de difícil configuração. Seria um racionalismo dogmático, vazio, sem expressão relevante no mundo da Filosofia.

O racionalista reconhece que o fato, aquilo que é dado de maneira direta e intuitiva, é elemento indispensável como fonte do conhecer, mas sustenta também que *os fatos não são fonte de todos os conhecimentos* e que, por si sós, não nos oferecem condições de "certeza". Para ficarmos ainda com o citado exemplo de Locke, vamos lembrar a posição de Leibniz. Locke, em seu livro *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, sustentara que nada existe na inteligência que antes não tenha passado pelos sentidos. Discordando dessa tese, Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) escreveu seus memoráveis *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Nesta obra, o grande matemático e filósofo alemão criticava a posição do empirismo de Locke, dizendo que nem todas as verdades são verdades de fato: ao lado das *verités de fait*, existem as *verités de raison*. Distinguem-se *verdades de fato* de *verdades de razão*. Porque, ponderava ele, se é certo que o que existe na inteligência provém dos sentidos, impõe-se, no entanto, uma exceção: — a inteligência mesma. Se a inteligência tem função ordenadora do material que os sentidos apreendem, é claro que a inteligência, por sua vez, não pode ser o resultado das sensações, não podendo ser concebida como uma "tabula rasa", onde os sentidos vão registrando as impressões recebidas. A inteligência tem função e valor próprios, dotada de verdades que os fatos não explicam, porque antes condicionam o conhecimento empírico, o qual carece de "necessidade" e de "universalidade": — "Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu; *nisi intellectus ipse*"[4].

Como exemplos de verdades de razão, lembrem-se os princípios de identidade e de razão suficiente, princípios racionais de tal ordem que sem eles seria impossível a explicação da realidade empírica.

As verdades de fato são contingentes e particulares, implicando sempre a possibilidade de correção, sendo válidas dentro de limites determinados. Em se tratando de *verdades de fato*, os resultados são sempre provisórios,

sujeitos a retificações e verificações sucessivas. As verdades de razão, ao contrário, inerentes ao próprio pensamento humano, são dotadas de universalidade e certeza. Não podemos pensar, admitindo, por exemplo, identidade dos contrários ou admitindo que A seja não-A ao mesmo tempo. As verdades de razão, portanto, não se originam do fato, mas constituem condições do pensamento, para se conhecer até aquilo que está nos fatos, ou que pelos fatos se revela.

29. Esta posição de Leibniz, esclarecida assim perante o empirismo parcial de Locke (e foi o diálogo com o empirismo, como nota argutamente Francisco Romero, que apurou as teses racionalistas), encontra paralelo, tanto no mundo clássico, como no mundo moderno. Continuam a existir autores que sustentam que a razão possui elementos que o fato não explica, mas que devem ser, sob o prisma gnoseológico, pressupostos pelo conhecimento empírico.

Outro ponto de relevo no pensamento dos racionalistas modernos, desde René Descartes (1596-1650), prende-se ao *inatismo*, pelo menos com o atribuir-se ao espírito capacidade autônoma de elaboração de idéias.

Há no racionalismo uma tendência a reduzir as investigações sobre o real a noções cada vez mais simples e que, além de sua simplicidade e evidência, sejam comuns a todo espírito pensante. Daí a afirmação originária de Descartes de que somos possuidores, enquanto seres pensantes, de uma série de princípios evidentes, *idéias inatas*, que servem de fundamento lógico a todos os elementos com que nos enriquecem a percepção e a representação. Se o empirismo, desde o início, se orienta no sentido do *fato fundante*, onde a razão possa buscar a validade de suas inferências, o racionalismo se preocupa com a *idéia fundante* que a razão por si mesma logra atingir.

É nessa ordem de pensar que Leibniz assenta sua distinção entre *verdades de fato* e *verdades de razão*, obtidas estas por meio de análise: — "Quando uma verdade é necessária, escreve ele, pode encontrar-se a sua razão mediante a análise, resolvendo-a em idéias e verdades mais simples, até se chegar às primitivas"[5]. Para ele, não há propriamente idéias inatas, mas aptidão para atingir idéias fundamentais, desenvolvendo-se seu inatismo especial desde o campo das percepções obscuras e indistintas, compondo-se o universo de uma infinidade de representações, até as mais

claras e distintas.

Vale aqui observar que essa atitude racionalista, no plano gnoseológico, corresponde a uma posição metafísica implícita, a um *racionalismo ontológico*, que consiste em conceber a realidade como racional, ou em racionalizar o real, de maneira que a explicação conceitual mais simples se tenha em conta da mais simples e segura explicação da realidade. Toda Gnoseologia, em verdade, não só é momento de uma Ontognoseologia, como implica problemas subjacentes de ordem metafísica, sendo muito difícil extremar rigorosamente um campo de outro.

A correlação ou paralelismo entre o racional e o real (*ordo idearum idem est ordo rerum*), subsistente no dualismo de Descartes, de Leibniz ou de Malebranche, converte-se, na doutrina panteísta de Espinosa (16321677), em um monismo poderoso, em que natureza e razão se confundem, e a Gnoseologia se reduz necessariamente a uma Ontologia, posição que veremos reaparecer com Hegel, em uma forma de racionalismo concreto que melhor se explica como derivação do criticismo, que logo mais será examinado.

30. INTELECTUALISMO — Uma das possíveis formas que assume o racionalismo é o *intelectualismo.* Denominamos propriamente "intelectualismo" àquela corrente, originada de Aristóteles, que reconhece a existência de "verdades de razão" e, além disso, atribui à inteligência função positiva no ato de conhecer: — a razão não contém, porém, em si mesma, verdades universais como idéias inatas, mas as atinge à vista dos fatos particulares que o intelecto coordena: o intelecto extrai os *conceitos* ínsitos no real, operando sobre as *imagens* que o real oferece.

O intelecto é considerado *agens* ou positivo no ato em que ordena os elementos sensoriais, e deles extrai os conceitos, selecionando-os e elevando-os ao plano da pura validade racional, através de um processo de generalização e de abstração.

A inteligência não é uma chapa fotográfica, que registre passivamente impressões, mas é, ao contrário, um fator ativo e positivo, capaz de subordinar a si os elementos empíricos, de maneira a captá-los na sua essência, atingindo-lhes os significados, ou *formas* universais, que se traduzem em *conceitos*.

Esta posição do intelectualismo marca uma ramificação do

racionalismo, porque é sempre a razão que empresta validade lógicouniversal ao conhecimento, muito embora este não possa ser concebido sem a experiência. Por outro lado, se geneticamente o intelectualismo tudo condiciona à experiência, dela se afasta uma vez atingidos os princípios fundamentais, preferindo desdobrá-los em suas conseqüências, graças a processos puramente lógico-dedutivos, que muitas vezes passam a ter validade como se não fossem oriundos da experiência.

Como nos lembra Hessen, há também no intelectualismo uma concepção metafísica da realidade como condição de sua gnoseologia: — concebe-se a realidade como algo de racional, contendo em si, no particularismo contingente de seus elementos, as verdades universais que o intelecto "lê" e "extrai", realizando-se uma adequação plena entre o entendimento e a realidade, no que esta tem de essencial[6].

CRITICISMO

31. Quando se fala em *criticismo*, pensa-se logo no filósofo que mais claramente apontou o caráter transcendental da atividade filosófica. Todavia, vamos dar, de início, à palavra *criticismo*, um sentido mais amplo, abrangendo certas correntes que não coincidem em pontos essenciais com o pensar do filósofo de Koenigsberg.

O criticismo, *lato sensu*, implica sempre um estudo metódico prévio do ato de conhecer e dos modos de conhecimento, ou, por outras palavras, uma disposição metódica do espírito no sentido de situar, *preliminarmente*, o problema do conhecimento em função da correlação "sujeito-objeto", indagando de todas as suas condições e pressupostos.

O criticismo marca uma atitude superadora e sintética ou, pelo menos, pretende ser superadora e sintética. O criticismo aceita e recusa certas afirmações das duas outras correntes, mas possui um valor próprio e autônomo, por ter revisto a colocação mesma dos problemas. Essa atitude não é, pois, eclética, porque *resulta de uma análise dos pressupostos do conhecimento*.

Focalizemos, antes, alguns aspectos do criticismo de Immanuel Kant (1724-1804). O que marca e distingue o criticismo kantista é a determinação *a priori* das condições lógicas das ciências. Declara, em

primeiro lugar, que o conhecimento não pode prescindir da experiência, a qual fornece o material cognoscível, e nesse ponto coincide com o empirismo (não há conhecimento sem *intuição sensível*); por outro lado, sustenta que o conhecimento de base empírica não pode prescindir de elementos racionais, tanto assim que só adquire validade universal quando os dados sensoriais são ordenados pela razão: — "os conceitos, diz Kant, sem as intuições (sensíveis), são vazios; as intuições sem os conceitos são cegas".

Essa frase é muito expressiva, ao frisar que os dados empíricos, que se obtêm através das sensações, seriam cegos ou desprovidos de significado, se desligados dos conceitos próprios do entendimento ou intelecto; e que os conceitos, por sua vez, seriam vazios, se não recebessem o conteúdo dos elementos empíricos. Há, pois, uma funcionalidade essencial entre aquilo que Kant considera *a priori* e os elementos da experiência: — só há o *a priori* em função da experiência, e só é possível experiência condicionada ao *a priori*. Essa idéia central, de que o nosso espírito condiciona a experiência e é, ao mesmo tempo, despertado por ela à consciência de si mesmo, de suas formas condicionantes, constitui a nota essencial da *transcendentalidade*, concepção que não pode ser vista como modalidade de *transcendência*.

O *transcendente* põe-se lógica e ontologicamente além da experiência; o *transcendental* é algo cuja anterioridade lógica em relação à experiência só se revela no processo ou por ocasião da experiência mesma. É só na experiência que o espírito se dá conta de ser portador de formas e categorias condicionantes da realidade cognoscível (v. pág. 103).

O transcendental antecede, pois, lógica, mas não temporal ou psicologicamente, à experiência, a qual marca sempre o começo do conhecimento. É em contacto com a experiência, mas não tão-somente graças a ela, que o espírito se revela na autoconsciência de suas formas *a priori*, que tornaram possível o contacto com a experiência mesma. As intuições puras, como as de espaço e de tempo, assim como as verdades matemáticas que naquelas intuições se fundamentam, não são algo de anterior à experiência concreta, a não ser no sentido lógico ou gnoseológico: — é nesse sentido de anterioridade funcionalmente lógica que consiste a *transcendentalidade*.

Poderíamos dizer que, na explicação crítico-transcendental, o

conhecimento só se opera validamente e se conclui, quando o pólo negativo (elemento empírico) se encontra com o pólo positivo (entendimento), fechando o circuito do conhecimento, o que só é possível em virtude da força originária e sintética do espírito. Nem a intuição sensível e nem a atividade intelectiva podem, cada uma de per si, atingir o plano do conhecimento. Conhecer é unir um elemento material de ordem empírica e intuitiva aos elementos formais de ordem intelectual, elementos estes que são *a priori* em relação aos dados sensíveis, cuja ordenação possibilitam.

Segundo Kant, o espírito humano já possui certas formas ou fôrmas condicionantes da apreensão sensível. O conhecimento está sempre bitolado pela medida humana. Não podemos conhecer como Deus, "em absoluto", com a convicção de termos atingido as coisas nas suas essências últimas, porquanto todo e qualquer conhecimento é uma adequação de algo ao sujeito cognoscente, ao que somos enquanto "sujeitos cognoscentes".

O conhecimento, portanto, está sempre subordinado a uma série de medidas que são, ou as formas *a priori* da sensibilidade, ou os conceitos ou categorias *a priori* do entendimento. O homem conhece, contribuindo construtivamente para o ato de conhecer, operando a síntese de matéria e forma. Ao lado dos juízos analíticos, que são sempre *a priori*, e dos "sintéticos *a posteriori*", colocam-se, como condição das construções científicas, os "juízos sintéticos *a priori*", como se esclarecerá logo mais.

Kant, em contraposição ao racionalismo tradicional, demonstrou que o sujeito "constitui" o conhecimento, até mesmo no momento fundamental da *sensação.* Ser impressionado por algo, ter uma sensação, não equivale a uma atitude passiva de mera ordenação do material sensível recebido. As sensações só podem se dar no âmbito e no alcance de nossos sentidos e na condicionalidade geral do *espaço* e do *tempo.* O que "vemos" põe-se de antemão nos limites de nossa capacidade e condicionalidade visiva. O homem, portanto, no ato de conhecer, desde o fato primordial da sensação, imprime a marca de sua subjetividade em "algo" que se torna "objeto". Conhecer é, de certa maneira, submeter algo à nossa subjetividade. Alguns expositores de Kant lembram imagem feliz, quando dizem que nós não podemos apanhar um bloco de neve, sem lhe imprimir a forma de nossos dedos. O que é conhecido conserva sempre os sinais das garras apreensoras de nossa subjetividade.

O conhecimento, portanto, segundo o criticismo, implica sempre uma

contribuição positiva e construtora por parte do sujeito cognoscente em razão de algo que está no espírito, *anteriormente à experiência do ponto de vista gnoseológico*.

Kant, aliás, leva tão longe esse elemento de subjetividade que, segundo os neokantianos da Escola de Marburgo (Cohen, Natorp), em sua doutrina é o método que cria o objeto, ou, por outras palavras, é o sujeito que constrói seu próprio objeto, não sendo *a coisa em si* algo de realmente "existente", embora incognoscível, mas sim mero limite negativo do conhecimento.

32. No criticismo kantista, o conhecimento é sempre uma subordinação do real à medida do humano. Kant quis esquematizar essas medidas, pensando-as rígidas e predeterminadas, como se fosse possível catalogar, de maneira definitiva, os modos de conhecimento em função de uma concepção imutável do espírito, como dotado de categorias fixas, a cujos esquemas se subordinaria qualquer experiência possível[7]. Para melhor esclarecer essa posição kantiana, não será demais lembrar aqui, sumariamente, como ele apresentava o problema do *espaço* e do *tempo*, como intuições puras, condições ou formas *a priori* da sensibilidade.

Antes de Kant, quando se falava em espaço ou em tempo, a idéia dominante era no sentido de algo de externo ao homem, ou de "objetivo", no sentido psicológico deste termo. Se vejo que um livro está sobre a mesa, a inclinação natural de meu espírito é ver ou conceber o espaço como algo estranho à minha subjetividade. O espaço é tido como algo que envolve as coisas ou em que as coisas se situam. Pois ainda que pareça estranho, Kant começou exatamente a contestar essa afirmação do senso comum, tentando integrar em uma síntese as concepções puramente objetivistas ou subjetivistas até então elaboradas no plano filosófico. Kant diz que nós nos iludimos pensando que as coisas se encontram no espaço ou que os fatos se desenrolam no tempo. Tempo e espaço não existem fora de nós, mas, ao contrário, são formas de nossa sensibilidade interna ou externa; tempo e espaço são condições do conhecimento humano. É o homem que não pode perceber as coisas senão no espaço e no tempo, que são, assim, de ordem transcendental. Para tornar mais clara esta noção, imagine-se uma pessoa que, desde o nascimento, tenha usado óculos vermelhos ou azuis, e que jamais tenha sido privada, por um instante sequer, de tais lentes. Esse indivíduo terá uma visão especial do mundo, na plena convicção de que as

coisas têm um tom vermelho ou azul.

Assim o espaço e o tempo. Espaço e tempo são lentes graças às quais percebemos as coisas, ou melhor, realizamos a síntese das percepções. O espírito humano, portanto, quando apreende as coisas, faz as coisas passarem por estes crivos espaço-temporais e só por esforço de análise se capacita de que está em si o que lhe parece provir do mundo exterior. O entendimento, em seguida, recebendo o material das sensações, enlaça os dados sensíveis segundo conceitos fundamentais ou categorias *a priori*, que Kant cuidadosamente pretende catalogar, discriminando doze categorias originárias, como as de "unidade", "pluralidade", "substância", "causalidade" etc., todas concebidas como funções lógicas referidas *a priori* aos objetos da intuição em geral.

A doutrina transcendental do espaço e do tempo conta, ainda hoje, com certo número de adeptos. Há quem considere esta parte da Filosofia de Kant incontestável, muito embora tal reconhecimento da *transcendentalidade* não implique absolutamente a aceitação da concepção *monovalente* de Kant, correspondente aos pressupostos da Física clássica. É inegável que se deve ao filósofo germânico a perspectiva de uma noção de espaço e de tempo em função tanto do sujeito cognoscente como das realidades cognoscíveis. Não cabe aqui, nos limites desta obra de iniciação, demonstrar o que há de vivo e de morto na teoria espaçotemporal de Kant, e como a concepção *plurivalente* do espaço e do tempo, ou melhor, do espaço-tempo, posta pela Nova Física e pelo relativismo de Einstein, não é incompatível com uma fundamentação transcendental de novo tipo, o ontognoseológico.

O certo é que há muita diferença entre a posição kantista e a dos racionalistas ou a dos empíricos. Se espaço e tempo são *qualidades* inerentes ao nosso espírito, algo que "tem *validade* objetiva, mas não *realidade* objetiva", resulta que, no ato de conhecer, há uma contribuição positiva do sujeito, que dá ao real a *forma* que a subjetividade impõe: — daí concluir Kant que o espírito é *legislador* da naturezas[8].

A doutrina do espaço e do tempo Kant a desenvolve na *Crítica da Razão Pura*, naquela parte que ele denomina Estética Transcendental, empregando o termo Estética no sentido especial de teoria da sensibilidade, e não como doutrina do belo ou teoria da arte.

Ao fazer tais afirmações sobre o espaço e o tempo, que é que Kant comprovava? Comprovava a insuficiência do empirismo, que pretendia

subordinar a validade do conhecimento aos fatos particulares. Kant demonstrou que qualquer observação de um fato já está subordinada a condições que são próprias do sujeito cognoscente. A própria sensação visual ou auditiva já é condicionada por algo que pertence ao sujeito, ou seja, pelas formas *a priori* do espaço e do tempo. Antes de ver, só se pode ver no espaço e o espaço pertence ao sujeito, como condição de ver[9].

Como se vê, põe-se no cerne do pensamento kantista a afirmação do "poder originário sintetizador do espírito", o que explica possa toda a sua Gnoseologia girar em torno desta pergunta primordial: "*Como são possíveis juízos sintéticos 'a priori'?*" Não é demais focalizar a importância deste tema.

JUÍZOS ANALÍTICOS E SINTÉTICOS

33. Como já foi observado em outra oportunidade (v. pág. 15), consolidou-se, a partir de Kant, a distinção entre *juízos analíticos* e *juízos sintéticos*, no sentido especial de que, nos primeiros (ex.: "o triângulo tem três lados"), o respectivo predicado já está incluído no sujeito, ou, consoante explicação do mencionado filósofo, "o enlace do sujeito com o predicado se concebe por identidade"; nos juízos sintéticos, ao contrário, o predicado expressa sempre algo que não se contém necessariamente no sujeito, traduzindo um acréscimo às conotações deste (ex.: este livro é encadernado).

Os *juízos analíticos* são *a priori*, dotados de validade universal e necessária, independente da experiência: o seu valor é meramente *explicativo*, o que não impede possam ter a mais relevante significação, como ocorre em vários ramos do saber. Em tais juízos o predicado não designa senão uma nota já implícita no conceito do sujeito, de sorte que são puramente formais, vazios ou destituídos de conteúdo. Em geral os neopositivistas e muitos lógicos contemporâneos consideram-nos, pura e simplesmente, *tautológicos*, chegando alguns ao extremo de recusar validade universal e necessária às *proposições analíticas*, que seriam apenas "modos de uso da linguagem", o que levaria a um inevitável e absurdo solipsismo lingüístico.

Os *juízos sintéticos* — ressalva feita à posição fundamental de Kant, e à de quantos, de uma forma ou de outra, acolhem a sua teoria transcendental

dos juízos sintéticos *a priori* — são considerados *sempre a posteriori*: a sua validade é particular e contingente, visto como o acréscimo, expresso pelo predicado, é fruto de determinada experiência, estando, assim, o enlace lógico entre o sujeito e o predicado subordinado à particularidade e à contingência dos fatos observados.

Ora, partindo da análise da natureza de tais juízos, Kant foi levado a formular um dos máximos problemas da teoria do conhecimento, afirmando que tanto os analíticos quanto os *sintéticos a posteriori* não podiam ser os juízos próprios das ciências.

Se os juízos analíticos só repetem ou tornam explícitas as notas conceituais do sujeito, indagou ele, como explicar-se o progresso das ciências, a progressão incessante de verdades novas que caracteriza o saber científico?

Se, por outro lado, os juízos sintéticos só possuem uma validade relativa ao campo dos fatos observados, que explicação se poderá dar às verdades necessárias e verificadas que as ciências revelam?

Se assim é, conclui Kant, é preciso reconhecer que as ciências elaboram juízos de uma terceira espécie, até então ainda não lembrados, e a que ele denominou *juízos sintéticos a priori*. Daí o problema que marca o fulcro de toda a *Crítica da Razão Pura*: "Como são possíveis juízos sintéticos *a priori*?"

Demonstrar a possibilidade e a necessidade lógicas dessa terceira espécie de juízos, que participem, ao mesmo tempo, da validade universal e *a priori* dos juízos analíticos, assim como da natureza produtiva ou aditiva dos juízos sintéticos, eis o propósito dominante e prévio do criticismo kantiano.

Chega o nosso filósofo à conclusão de que é possível o conhecimento *a priori* de objetos, ou, por outras palavras, que, quando se enuncia cientificamente algo acerca da realidade, o juízo que opera tal enlace lógico possui uma *validade necessária*, que ultrapassa os limites ou o âmbito em que se contenham os dados experimentados: essa possibilidade de formular juízos, com base na experiência, mas de uma validade que a transcende, explica-se, na doutrina de Kant, à luz do caráter ou da estrutura da consciência cognoscente. Esta é concebida como sendo dotada de um poder originário e *a priori* de síntese, que atua com "formas da sensibilidade" e com "categorias ou conceitos funcionais do entendimento", ordenando os

"dados" das sensações e enlaçando-os constitutivamente, afinal, na unidade lógica e integrante dos *juízos sintéticos a priori*.

CRITICISMO ONTOGNOSEOLÓGICO

34. A nosso ver, o que há de essencial na Gnoseologia de Kant, representando uma contribuição positiva no pensamento posterior, é essa concepção do espírito humano como *transcendentalmente capaz de instaurar enlaces lógicos*, *sinteticamente superadores e necessariamente válidos*, em confronto com os dados de experiência em que se baseiam. Damos o nome de *poder nomotético* a essa capacidade que tem o espírito humano de ordenar normativamente, em novas sínteses, os dados múltiplos e esparsos da experiência.

Não é demais advertir que o *a priori* kantista não equivale a "inato", nem tampouco significa algo que preceda no tempo à experiência. Corresponde, antes, ao que é independente da experiência individual. Representa, ao mesmo tempo, a forma legal ou constitutiva da experiência mesma, pois é a consciência cognoscente (considerada *universalmente*, e não como consciência deste ou daquele outro indivíduo) que, segundo Kant, cria de certa forma os objetos, segundo leis que lhe são anteriores e próprias, ordenando o mundo disperso ou informe das sensações "recebidas", segundo as formas do espaço e do tempo, e os enlaces das "categorias"[10].

Conceber o *a priori* kantista como uma versão de "inatismo" seria perder de vista o que há de essencial em seu pensamento: o caráter transcendental sintético dos enlaces, graças aos quais pensamos "objetos", tendo como condição primeira o que Kant denomina "a unidade transcendental ou objetiva da percepção".

O criticismo não se reduz, no entanto, apenas à condicionalidade lógico-formal de Kant. No movimento criticista, *lato sensu*, podemos incluir doutrinas de nossos dias, ligados especialmente aos nomes de Edmundo Husserl, Max Scheler e Nicolai Hartmann, que reconhecem elementos de verdade no kantismo, mas repudiam seu formalismo, acentuando o valor próprio do "objeto" e a existência de outras condicionantes no ato de conhecer. Existe na obra desses grandes mestres uma revalorização do objeto, parecendo-nos decisiva a análise minuciosa

do ato de conhecer por eles processada, embora divirjamos de suas conclusões em pontos que nos parecem fundamentais. Não é demais lembrar que uma das grandes correntes do criticismo contemporâneo é representada pela Escola de Frankfurt de Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, que, a nosso ver, constitui uma tentativa de superar as aporias da dialética hegeliano-marxista, a fim de, com apoio em certos valores da Filosofia de Kant, preservar a linha essencial de uma concepção materialista da História[11].

A posição vinculada a Husserl, Scheler e N. Hartmann tem sido chamada de neo-realismo, de *realismo crítico* ou de criticismo realístico (v. cap. seg.), exatamente porque, sem abandonar certas exigências do criticismo transcendental, põe em evidência a natureza própria ou as estruturas peculiares da *realidade.* Entendemos que tal orientação devese estender ao estudo de *todas as condições do conhecimento*, *lógicas*, *axiológicas e históricas*.

Diremos, apenas para mostrar certas tendências dessas doutrinas, que se Kant nos fala de formas *a priori* no sujeito, há pensadores que invocam também formas *a priori* do objeto ou do real, *algo que deve também ser pressuposto no objeto para ser possível a experiência do conhecimento*.

Kant explica-nos que há formas e categorias *a priori* em nosso espírito, na sensibilidade e na inteligência, com uma função legisladora da realidade. Quer dizer que o espírito já é portador de esquemas ou leis *a priori*, que se não devem confundir com conceitos ou idéias inatas. Para Kant, como para todos os criticistas, não existem idéias inatas; não há na razão idéias inatas, mas certas formas ou categorias puras que condicionam a experiência, revelando-se em função dela: — a experiência só é possível em virtude daqueles esquemas.

Ora, alguns filósofos contemporâneos sustentam que na realidade há também um *a priori material*; que há um *a priori ôntico*, e não apenas um *a priori gnoseológico*, ou, mais claramente, que, se os objetos fossem em si indeterminados, não haveria possibilidade de serem captados pelo espírito, que não pode ser concebido como produtor de objetos, *ex nihilo*.

É essa a orientação crítica implícita em todas as formas atuais do neo-realismo, inclusive no ontognoseológico que corresponde propriamente a nosso pensamento[12].

Por outro lado, observamos que Kant indagou das condições

transcendentais do sujeito cognoscente, mas o projetou na abstração de um *eu puro*, estático, pressuposto idêntico e imutável em todos os entes humanos. Esse eu transcendental foi por ele absolutizado segundo determinado modelo, como algo fundamentalmente a-histórico, como um ponto lógico e imutável de universal referibilidade.

Além de ser assim pressuposto, o *eu transcendental* ficou reduzido a esquemas racionais imutáveis em uma *tomada de posição invariável e universal em face de todas as experiências possíveis*. Kant esquematizou o sujeito cognoscente, cerrando-o nas formas puras da sensibilidade e nos conceitos rígidos do entendimento, não atendendo *à condicionalidade social e histórica de todo conhecimento*, isto é, à ineliminável natureza histórica do ser do homem.

Por outro lado, sua Gnoseologia limita-se ao plano puramente especulativo, quedando fora dela o campo do *valioso*, o qual deve sujeitar-se à indagação crítico-transcendental, a fim de não resultar sacrificado o problema essencial do conteúdo ético. Daí o insubsistente contraste, em seu sistema, entre *experiência cognoscitiva* e *experiência ética*, não aplicando à segunda (por não a entender "experiência" no rigoroso sentido de sua concepção) as conclusões gnoseológicas postas para a primeira[13].

A historicidade circunstancial do sujeito cognoscente, sem sacrificar sua contribuição própria no ato de conhecer, implica a sua relação com o mundo circundante, em que ele necessariamente se insere, revelando-se desse modo que há um problema irredutível do *objeto* em correlação necessária com o *sujeito*, e que a exigência de um plano transcendental do conhecimento não implica subordiná-lo, de maneira absoluta, a um eu transcendental, com olvido da transcendentalidade objetiva. Se não podemos conhecer algo com abstração do espaço e do tempo, também não podemos conceber o sujeito cognoscente abstraído de suas circunstâncias histórico-sociais.

Como se vê, parece-nos impossível manter a concepção esquemática ou "pré-categorizada" do espírito, tal como Kant a modelou segundo a imagem da ciência de seu tempo, pois, no fundo, a rigidez de seus esquemas representaria uma limitação, de ordem contingente e empírica, imposta ao *poder sintético a priori* justamente atribuído ao espírito humano em sua universalidade.

Estas observações resultam, tanto da pesquisa de pensadores que

partiram, de certa forma, de matrizes kantistas para superá-las, como é o caso de N. Hartmann, Max Scheler, Ortega y Gasset ou Külpe, como também das indagações que alguns cultores da Nova Física realizaram sobre a validade das categorias kantianas em face dos últimos resultados das ciências.

Cabe observar que nenhum pensador soube, melhor do que Ortega y Gasset, demonstrar a "circunstancialidade" ou "condicionalidade" do ser humano. A tão conhecida afirmação, do citado filósofo espanhol, de que "*eu sou eu e a minha circunstância*" tem um sentido radical, valendo tanto no plano metafísico como no gnoseológico, pois a "circunstância" começa do próprio homem, de seu modo de ser existencial, e não se refere apenas a fatores extrínsecos ao homem mesmo, como seriam os de caráter sociológico, econômico ou histórico, como sustentam alguns partidários de Sociologia do conhecimento. Esta veio trazer uma contribuição muito fecunda à Gnoseologia, mas é preciso superar os pressupostos empiricistas a que ficam ligados vários de seus adeptos.

POSIÇÃO DE HEGEL

35. A esta altura, poderá surgir uma pergunta: — onde colocar a Filosofia hegeliana, onde situar o idealismo de Hegel? É possível encontrar em vários autores a classificação de Hegel como *racionalista* puro. Esta classificação, a nosso ver, não é de todo procedente.

George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) nunca concebeu a razão de maneira abstrata, separada dos dados empíricos; ao contrário, o que distingue a Filosofia de Hegel é o desejo de levar a posição kantista até as que lhe parecem ser suas últimas conseqüências, partindo da idéia fundamental do espírito como "síntese *a priori*", como força sintética constitutiva da realidade cognoscível[14].

Kant quis conciliar empiria e razão, através de uma composição, de uma síntese, vendo na razão uma forma e nos dados da intuição sensível um conteúdo. Para Kant, como já dissemos, a razão é a forma ordenadora de um conteúdo que a experiência fornece. É uma concepção de certa maneira estática, com a qual Hegel não concordou. O mestre da *Fenomenologia do Espírito* não se contentou com uma adequação estática entre o empírico e o racional, mas, desenvolvendo o pensamento crítico em função da afirmada

“força sintética” do Espírito, levou a cabo uma verdadeira fusão entre o real e o racional.

Para Hegel, é falho de sentido algo de empírico que não seja racional, ou algo de racional que não seja empírico. A tese revolucionária de Hegel consiste na afirmação, feita aliás na introdução de seu livro sobre Filosofia do Direito, de que “*o que é real é racional e o que é racional é real*”[15].

Esta afirmação hegeliana, que coloca o problema do conhecimento em forma dinâmica, em uma síntese de “processus” ou de desenvolvimento, tem grande importância para a história da cultura humana. Há muitos que afirmam que o idealismo hegeliano é uma coisa morta. Achamos, no entanto, que se trata de Filosofia de irrecusável atualidade, pois são ainda temas da Filosofia de Hegel que agitam os dois mundos: o Oriental e o Ocidental.

Toda a dialética de Karl Marx (1818-1883) brota do pensamento hegeliano, assim como muitas colocações filosóficas de nossos dias, na Europa ou na América, ainda refletem a presença do autor da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, especialmente no que se refere à idéia de *cultura* e à concepção da sociedade e do Direito como expressões do *espírito objetivo*.

Onde colocar essa doutrina que identifica real e racional? No nosso entender, é uma derivação do criticismo ou, por outras palavras, é um desenvolvimento da Filosofia transcendental em universalidade concreta, razão pela qual preferimos situá-la como *derivação do criticismo* kantista, cujo subjetivismo supera. É, se quiserem, um “racionalismo de concreção”, mas não um racionalismo abstrato, puramente lógicoformal e sem conteúdo.

Para arrematar este cotejo de doutrinas, não é demais acrescentar que a linha do criticismo é a que se mostra mais fecunda a uma especulação filosófica que não pretenda perder contacto com as conquistas das ciências empíricas, sem se reduzir ao que Husserl denomina “ingenuidade imortal” do cientista perante a realidade. Nesse sentido, julgamos necessário superar a posição de Kant, tendo presente Hegel, para situarmos o problema em função concomitante do *sujeito* e do *objeto*, naquilo que denominamos “*criticismo ontognoseológico*”[16].

Em conclusão, não estamos de acordo com a concepção que Kant tinha do espírito, que era por demais formal e estática, mas reconhecemos que ele viu bem quando ensinou que não podemos conhecer a não ser na medida de nossa capacidade e segundo moldes projetantes de nosso espírito, que se

distingue por sua energia sintética e inovadora. De certa forma, é preciso retomar o caminho de Hegel, que bem compreendeu as apontadas deficiências, mas, ao procurar superá-las, atendendo às exigências concretas do real, segundo a sua dialética dos opostos, comprometeu a liberdade instituidora do espírito, a contribuição fundamental de Kant que nos cumpre preservar. Hegel situou definitivamente o fulcro essencial da contribuição de Kant à história da Teoria Geral do Conhecimento e à Filosofia quando salientou o sentido revolucionário de sua concepção nomotética e criadora do espírito, capaz de ordenar normativamente a multiplicidade amorfa dos dados sensíveis, pondo as bases do saber científico, que se desenvolve segundo sínteses sucessivas, sempre sujeitas a novos testes e revisões.

Quando Husserl nos diz que o eu outorga sentido às coisas, ele não faz senão dar uma formulação nova e original à tese kantiana do *poder nomotético* do espírito, correlacionando-o com as configurações *a priori* da realidade, que o sujeito cognoscente capta e desenvolve segundo estruturas intelectivas. É nesse sentido que se fala em *a priori material* como uma das contribuições da fenomenologia husserliana, ou nos referimos à "Ética material dos valores" de Max Scheler.

Poder-se-ia dizer que, se Kant nos revelou o poder nomotético do Espírito, ou, mais particularmente, do homem que conhece, Hegel nos apontou para o valor da Idéia que transcende as conjunturas históricas do que se conhece. A nosso ver, o problema do conhecimento deve ser posto à luz dessas duas perspectivas, no fundo complementares.

Capítulo IX

DO CONHECIMENTO QUANTO À ESSÊNCIA

36. No desenvolvimento do estudo gnoseológico, vamos tratar de matéria da mais alta importância, do conhecimento quanto à sua essência. É este o ponto culminante da teoria do conhecimento, onde se operam as divergências fundamentais.

É claro que não nos será dado focalizar senão poucos aspectos da questão, procurando determinar com certo rigor alguns conceitos indispensáveis ao trato com os problemas da Filosofia.

Cabe-nos, em síntese, dar resposta a estas perguntas: Que é que, em última análise, se conhece do "mundo real"? Conhecemos as *coisas* como elas são, e elas são em si como nós as conhecemos? Note-se que o presente estudo se desenvolve no plano da Gnoseologia, e não da Metafísica, à qual compete renovar as citadas perguntas, mas transcendendo a correlação sujeito-objeto, segundo vias e processos que não cabe aqui examinar.

Já vimos que o conhecimento é sempre uma relação ou um laço entre o sujeito que conhece e "algo" conhecido que denominamos "objeto". O sujeito e o objeto são os termos ou os elementos essenciais de todo conhecimento. Para que haja conhecimento, é necessário que o sujeito esteja em intencionalidade de conhecer, assim como é necessário que algo exista em condições de ser apreendido pelo sujeito. Surgem daí duas possibilidades: ou se exagera o papel do objeto no ato de conhecer, ou se superestima a contribuição do sujeito no conhecimento. As duas correntes-limite são, portanto, postas e desenvolvidas em função da maneira pela qual se concebe o predomínio ou a exclusividade do sujeito ou, então, a do objeto.

Quando o objeto do conhecimento é de natureza *ideal*, como os objetos da Lógica e da Matemática — questão que será melhor examinada no Título

seguinte destas Lições —, o problema de certa maneira se simplifica, porquanto os *objetos ideais* são produtos do próprio pensamento.

A questão põe-se de maneira mais direta com relação aos objetos naturais, *físicos* e *psíquicos*.

O REALISMO

37. É a orientação ou atitude espiritual que implica uma preeminência do objeto, dada a sua afirmação fundamental, de que *nós conhecemos coisas*. Daí o emprego da palavra "realismo", que diz respeito à "coisa" (*res*) reconhecida como independente da consciência.

Os idealistas, ao contrário, não obstante todas as suas variações, apegam-se à tese fundamental de que não conhecemos coisas, mas sim *representações de coisas* ou as coisas *enquanto representadas*.

Vejamos, separadamente, cada uma dessas posições.

O realismo é a atitude natural do espírito humano. Quando o homem aceita a identidade de seu conhecimento com as coisas que sua mente menciona, sem formular qualquer pergunta a respeito, nós temos o *realismo ingênuo*, que é pré-filosófico, ou seja, anterior a qualquer pergunta, a qualquer "problema". É a atitude do homem comum, que não se propõe o problema da adequação entre as "noções do real" e a realidade mesma, nem imagina a possibilidade do pretender-se reduzir tudo ao plano do sujeito que conhece. Conhecemos coisas e as coisas são tais como nos aparecem.

No realismo ingênuo, há uma aceitação espontânea do que se oferece ao homem como suscetível de suas sensações e de sua representação. É claro que esta atitude não possui em si qualquer significado filosófico, porquanto não envolve nenhuma indagação sobre a certeza e a validade universal do conhecimento.

Quando o realismo indaga de seus fundamentos e procura demonstrar que suas teses são verdadeiras, é que surge propriamente a atitude filosófica, que não deixa, porém, de ser "atitude natural", como tendência comum do espírito humano. Poderíamos denominá-lo *realismo tradicional*, visto como a corrente que sustenta tal maneira de ver é aquela que invoca a tradição clássica, de Aristóteles aos nossos dias.

Os que adotam uma atitude realista seguem orientações diversas, como,

por exemplo, os que se apóiam em dados das "ciências naturais", ou os que se fundam em pressupostos do criticismo transcendental, ou do intelectualismo aristotélico.

Quando o realismo acentua a verificação de seus pressupostos e conclui pela funcionalidade sujeito-objeto, distinguindo as camadas cognoscíveis do real assim como a participação, não apenas ativa, mas *criadora* do espírito no processo gnoseológico, temos o *realismo crítico*.

Distingue-se este por admitir que conhecer é sempre conhecer *algo* posto fora de nós, mas que, se há conhecimento de algo, não nos é possível verificar se o objeto, que nossa subjetividade compreende, corresponde ou não ao objeto tal como é em si mesmo. Também não se pode asseverar, de antemão, que tal "objeto" não possa ser enriquecido ou retificado em virtude de novas captações de aspectos diversos do real. Concebe, pois, o conhecimento como um processo no qual o sujeito cognoscente *contribui* criadoramente, convertendo "algo" em "objeto".

38. O *realismo* apresenta muitos argumentos para mostrar a verdade de sua tese, no sentido de que os objetos correspondem, parcial ou totalmente, aos conteúdos da percepção, ou, no sentido de que as coisas preexistem com as mesmas qualidades, antes do homem as conhecer, de maneira que o conhecimento sempre se refere a algo que se não inclui no puro ato de conhecer.

Dentre os argumentos invocados, lembraremos apenas três, para simplificar a explanação da matéria. Dizem os realistas que a espécie humana varia de indivíduo para indivíduo, e que cada homem não é mais hoje o que foi ontem. Não existe uma igualdade biopsíquica entre os indivíduos, visto como todos são diferentes quanto às suas qualidades físicas ou às aptidões psíquicas. Ora, se todos os homens são diversos, mas chegam à mesma afirmação a respeito de "algo" percebido, é porque existem em "algo" elementos estáveis, não subordinados às variações subjetivas. Se o sujeito fosse fator "determinante" daquilo que se conhece, haveria uma percepção distinta para cada sujeito e não seria possível haver ciência, nem comunicação de ciência. Se existe intersubjetividade dos objetos da percepção e uma ciência comum entre os homens, ciência esta que uma geração transmite às outras, é porque existe um *elemento real* que as percepções "reproduzem", parcial ou totalmente, sendo dotado de

qualidades que não se subordinam ao esquema deste ou daquele outro indivíduo, ou à subjetividade em geral.

Acrescentam os realistas que se o real pudesse ser reduzido ao pensamento, ou à idéia, não haveria explicação possível para o erro. Se idéia e objeto são uma e a mesma coisa, torna-se impossível conceberse uma idéia inadequada, por sua não correspondência ao objeto.

Finalmente, invoca-se a independência existente entre a percepção e os objetos da percepção, da qual resulta que os objetos, observados em tempos diversos e sujeitos a variações múltiplas, possuem um ser real não redutível à consciência percipiente.

Há, portanto, no realismo, uma tese ou doutrina fundamental de que existe uma correlação ou uma adequação da inteligência a "algo" como objeto do conhecimento, de maneira que nós conhecemos quando a nossa sensibilidade e inteligência se conformam a algo de exterior a nós. Conforme o modo de entender-se essa "referibilidade a algo", bifurca-se o realismo em realismo tradicional e realismo crítico, sobre o qual volveremos logo mais.

O IDEALISMO

39. O *idealismo* representa posição marcadamente distinta, quer considerado em sua expressão *ontológica*, ou platônica, ou em sua feição moderna, de cunho essencialmente *gnoseológico*.

O *idealismo* de Platão (427-347 a.C.) poder-se-ia chamar idealismo transcendente, ou da transcendência, pois para o autor de *Fedro* as idéias ou arquétipos ideais representam a realidade verdadeira, da qual seriam meras cópias imperfeitas as realidades sensíveis, válidas não em si mesmas, mas enquanto participam do ser essencial. Por ter convertido as idéias em "realidades últimas", sustentam alguns que a doutrina platônica poderia ser vista também como uma forma de realismo, reservando-se a expressão *idealismo* para designar aquela especial filosofia e concepção do mundo que tem início com Descartes. O que importa, no entanto, é distinguir entre o caráter *ontológico* do idealismo clássico e o *gnoseológico* do moderno.

Dada a afirmada "existência das idéias", ou melhor, por sua concepção das idéias como "essências existentes", Platão não as subordina ao sujeito

cognoscente e, de conseqüência, não as põe como momento do processo cognoscitivo. De certa maneira, se o homem moderno se eleva ao plano das idéias a partir de processos de conhecimento, no idealismo clássico ou ontológico a prévia existência das idéias é que condiciona a possibilidade de ser e conhecer no mundo empírico. Daí ensinar o mestre da Academia serem as idéias como o sol que ilumina e torna visíveis as coisas.

A bem pensar, o de Platão é o idealismo que reduz o real ao ideal, resolvendo o *ser* em *idéia*, posição renovada, por outras vias e com diversas perspectivas, pela doutrina hegeliana, encerrando o ciclo desenvolvido na versão gnoseológica da cultura moderna.

Do ponto de vista da Teoria do Conhecimento, é, porém, o *idealismo imanentista* que nos deve sugerir algumas ponderações.

40. Os idealistas modernos partem da afirmação de que as coisas não existem por si mesmas, mas na medida e enquanto são representadas ou pensadas, de maneira que só se conhece aquilo que se insere no domínio de nosso espírito e não as coisas como tais.

Enquanto no realismo o conhecimento é uma captação da *res*, ou uma apreensão do real, no idealismo vemos a tendência de subordinar tudo a esquemas ou "formas" espirituais. No idealismo, em suma, declara-se que o homem, quando conhece, não copia uma realidade exterior a ele, *já dada*, mas cria um objeto com os elementos de sua subjetividade, sem que "algo" *gnoseologicamente* (note-se esta limitação ao plano do conhecimento) preexista ao "objeto".

Não devemos, é claro, confundir a palavra "idealismo" no seu sentido epistemológico ou gnoseológico com a expressão que o mesmo termo pode ter no plano da Ética. Nós, muitas vezes, nos referimos a um homem, louvando-o por seu "idealismo", e, nesta circunstância, não estamos usando o vocábulo no seu sentido gnoseológico.

"Idealismo", em sentido moderno, é a doutrina ou corrente de pensamento que subordina ou reduz o *conhecimento* à representação ou ao processo do pensamento mesmo, por entender que a verdade das coisas está menos nelas do que em nós, em nossa *consciência* ou em nossa *mente*, no fato de serem "percebidas" ou "pensadas". Nunca é demais esclarecer, como faz Julius Binder, que o idealismo não significa negação da realidade, como se esta fosse mero conteúdo de representação, nem significa fuga da

realidade em busca de um mundo melhor e mais belo, de puros pensamentos. Idealismo significa, ao invés, compreensão do real como idealidade, o que equivale a dizer como realidade do espírito[1].

Como é que se forma, porém, a representação ou a conceituação das coisas? Há duas explicações fundamentais. Uns dizem que nós conhecemos as coisas tão-somente por aquilo que elas significam no plano da consciência, de maneira que o conhecimento se resolve sempre em *uma explicação de ordem psicológica*; outros apresentarão soluções de ordem *lógico-conceitual*.

Temos, pois, em primeiro lugar, o chamado idealismo psicológico ou "conscienciológico", que consiste em dizer que a realidade é cognoscível se e enquanto se projeta no plano da consciência, revelando-se como momento ou conteúdo de nossa vida interior. O que se conhece não são coisas, mas imagens de coisas. É nesse sentido que poderíamos interpretar o aforismo de George Berkeley (1685-1753): *esse est percipi* — "ser é ser percebido". Isto quer dizer que as coisas, casas, montanhas, rios, em uma palavra, todos os seres sensíveis, não têm uma existência, real ou natural, distinta de como são percebidos pelo entendimento[2]. O homem não conhece as coisas, mas a representação que a nossa consciência forma em razão delas. Essa é a orientação do idealismo subjetivo, que apresenta seus maiores representantes na cultura britânica, desde Locke e Berkeley a David Hume.

41. A outra orientação idealista, como já adiantamos, é de natureza lógica, envolvendo uma dificuldade maior em sua compreensão. Não desconhecemos, é claro, a dificuldade de compreender a teoria idealista, que marca uma fuga da atitude normal do homem comum. Não se pense, entretanto, que, pelo fato de ser fuga do normal, seja também fuga da verdade. Muitas vezes a verdade está na luta contra a aparência, contra aquilo que parece normal ou "natural". Durante milênios o homem se contentou com a aparência da imobilidade da Terra, crendo que ao redor dela o Sol progredia no firmamento; durante milênios se acreditou que o sangue não circulava, mas se continha nas veias como que dentro de um vaso. O idealismo, de certa forma, é um desafio à atitude natural do ato de conhecer, envolvendo uma atitude de desconfiança ante o que "parece já dado".

O idealismo, especialmente na sua acepção lógica, parte da afirmação de que só conhecemos o que se converte em pensamento, ou é conteúdo de pensamento. Ser, para o idealista, não é outra coisa senão *idéia.* "Ser" é "ser pensado". Daí a já lembrada afirmação incisiva que fez um dos idealistas modernos, Hegel, exatamente num livro de Filosofia do Direito: — *o que é racional é real*, *o que é real é racional.* Quando Hegel faz esta afirmação, ele a faz, muito embora o conteste, no plano da Teoria do Conhecimento. Que é que se conhece? E a resposta é esta: — nós só conhecemos aquilo que elevamos ao plano do pensamento, de maneira que só há realidade como realidade espiritual. Resumamos: "Ser é ser percebido" — atitude psicológica; "ser é ser pensado" — atitude lógica.

Aqui há necessidade, naturalmente, de certo esforço para compreender-se o rigoroso significado de uma atitude que parece paradoxal segundo os esquemas do comumente reconhecido como processo normal, natural ou espontâneo de conhecer[3].

POSIÇÃO DE KANT E DE AUGUSTO COMTE

42. FENOMENALISMO — Com esta expressão costuma-se indicar todas as doutrinas que reduzem o conhecimento ao mundo dos fenômenos, excluindo qualquer possibilidade de determinação do absoluto, ou da "*coisa em si*".

A primeira forma de fenomenalismo é o transcendental, de Kant, que se deve distinguir cuidadosamente do fenomenalismo naturalístico ou empírico do positivismo, de ontem e de hoje.

Básica na doutrina kantista é, como vimos, a afirmação de que só conhecemos na medida de nossa capacidade apreensora, pois preexistem no espírito humano, de maneira geral, certas condições que não provêm do "objeto", mas que, ao contrário, se impõem a algo, tornando-o "objeto".

O tempo e o espaço, já o dissemos, são formas que preexistem no espírito, antes de se situarem as "coisas" no espaço e no tempo, sendo formas *a priori* de nossa sensibilidade.

Tudo aquilo que se amolda ao nosso espírito torna-se objeto de experiência e, por conseguinte, fenômeno. Kant chama de *fenômeno* aquilo que é objeto de experiência possível, ou seja, o que aparece e pode ser

apreendido por nossa sensibilidade, cujas intuições o intelecto ordena segundo suas “categorias”. A palavra fenômeno (phai + noumenon) traduz aquilo que é apresentado ou se oferece. O que não chega a se oferecer ao espírito, nem se subordina ao trabalho inclusivo da sensibilidade e do intelecto, é *incognoscível*: é *a coisa em si* ou o *noumenon*, limite negativo ou preclusivo da cognição.

Como se vê, o fenomenalismo de Kant admite a existência de algo meta-racional, como limite à cognoscibilidade do sujeito, reputando que nós só conhecemos “fenômenos”, relações entre coisas, mas não a “coisa em si” mesma.

Não vamos aprofundar a indagação sobre a natureza da “coisa em si”, para sabermos se se trata de um *limite ontológico* ou de um *limite lógico*, pois o assunto nos levaria muito além das linhas gerais introdutórias a que nos propusemos. Apesar das modificações introduzidas pelo filósofo na 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, parece-nos que a segunda solução é a que mais se harmoniza com a totalidade de seu sistema.

Cumpre observar, todavia, que, se Kant não considera possível o conhecimento racional do *noumenon*, reconhece sua postulação no plano da ação e dos deveres, no âmbito da vida prática. Sob um outro ângulo, fazendo uma distinção essencial entre *pensar* (conceber ou representar algo segundo *idéias* problemáticas de razão) e *conhecer* (determinar algo seguindo *conceitos* suscetíveis de verificação), afirma Kant que podemos *pensar* a *coisa em si* (tanto assim que nos referimos a ela, ainda que para afirmar a sua incognoscibilidade), mas não a podemos *conhecer*, isto é, torná-la “objeto” de conhecimento verificado ou verificável. Em última análise, para Kant *cognoscível* é tão-somente o *experienciável*.

No plano teorético ou da pura especulação, o homem chega até certo ponto, além do qual não pode passar, porque não há experiência possível, não se insere mais algo nas condições cognoscitivas como fenômeno ou objeto de experiência possível. O fenomenalismo de Kant é, pois, de tipo idealista (embora possa ser interpretado de outra forma, vendo-se na “coisa em si”, não mero limite negativo da cognoscibilidade, mas uma verdadeira *existência* oculta) ou, em qualquer hipótese, de feição subjetivista.

Este tipo de idealismo denomina-se *transcendental*, porque admite que, antes de captarmos os dados da experiência, já existem em nosso espírito certas formas que condicionam a captação do *fenômeno mesmo. O*

transcendental põe-se, pois, antes da experiência, como condição lógica de sua compreensão, muito embora só nos possamos dar conta dessa verdade no decorrer da experiência.

Não se confunda "transcendental" com "transcendente". A "transcendência" implica a aceitação e a cognoscibilidade de um mundo de fins ou de valores além daqueles que se tornam objeto de nossa experiência concreta. A "transcendentalidade" indica apenas as *qualidades a priori* do espírito, como condição do conhecer. Sob certo prisma, poder-se-ia dizer que *transcendental* se refere aos pressupostos *lógicos* dos entes, enquanto que *transcendente* diz respeito à sua consistência *ôntica*: o primeiro é um conceito de significação *gnoseológica*; e o segundo é um conceito de alcance *metafísico*.

No idealismo kantiano, a "coisa em si" jamais se torna racional, porque jamais é apreendida por nosso espírito. Hegel, como já vimos, contesta o dado irracional da "coisa em si" e afirma a identidade absoluta entre o pensar e o real, em um *panlogismo total*. É impossível afirmar-se uma coisa em si irracional, porque não há nada que possa "ser" fora do pensamento. No momento em que dizemos que algo é pensado, há a necessidade absoluta de uma identificação gnoseológica entre ser e conhecer: — a Lógica identifica-se com a Ontologia; a "teoria do ser" com a "teoria do conhecer".

No fundo, em Hegel opera-se uma fusão entre a Metafísica e a Gnoseologia, ficando excluídas, por absurdas, todas as formas de transcendência: a transcendentalidade se resolve na identidade do ser e do pensamento. A teoria do ser transforma-se em teoria do pensamento. É por isso que a *Lógica* de Hegel *é uma Lógica do ser, a Metafísica do ser como pensamento.*

43. Fenomenalista é também a conclusão do positivismo em geral, do evolucionismo de Spencer e dos neopositivistas, segundo os quais "só conhecemos fenômenos".

Augusto Comte — embora não admitindo algo de semelhante aos elementos *a priori* ou transcendentais de Kant — sustentava que cientificamente só se conhecem relações, sendo absurdo falar-se em "conhecimento do absoluto": — tudo é relativo, e a essência do conhecimento são os fenômenos.

Para tais correntes, pois, o fenômeno é a realidade última: — não há outra coisa senão “fatos”, nem é possível investigar algo que não sejam “relações” entre fatos. Perante o de Kant, este é um fenomenalismo empírico, ou objetivo, que exclui o problema da “coisa em si”, reduzindo o real ao que nos revela a experiência numa atualização progressiva.

POSIÇÃO ONTOGNOSEOLÓGICA

44. Consoante nosso entendimento, a Filosofia contemporânea apresenta uma tendência muito acentuada no sentido de superar explicações mais ou menos unilaterais, que ora apontam para o *sujeito*, ora para o *objeto*.

Certos autores, como Nicolai Hartmann (1882-1951), afirmam que no idealismo há um erro essencial, que consiste em não proceder a uma análise objetiva, neutra e prévia, do próprio ato de conhecer.

Que é conhecer? *Conhecer é conhecer algo*. Parece uma afirmação banal, mas é rica de conseqüências. No idealismo, conhece-se ou pretende-se conhecer sem “algo” como termo do processo cognoscitivo e heterogêneo em relação ao sujeito.

Hartmann diz que, do ponto de vista puramente gnoseológico, sujeito e objeto são termos em correlação essencial, porquanto não se pode falar em sujeito que não o seja para um objeto, nem é possível pensar-se em um objeto que não o seja em razão de um sujeito, muito embora, a seu ver, nessa correlação não se esgote toda a relação do conhecimento. Há uma relacionalidade, entre ambos, sendo preciso notar-se, no entanto, que nem o objeto se confunde ou se identifica com o sujeito, nem o sujeito se identifica ou se confunde com o objeto. Os dois termos são essenciais à Teoria do Conhecimento, *cada um deles mantendo a sua polaridade*, como elementos heterogêneos[4].

Sobre estas e outras considerações, o autor de *Os Princípios de uma Metafísica do Conhecimento* e outros mestres contemporâneos fixaram as bases de uma doutrina gnoseológica, que se enquadra no “realismo crítico”, e que, a nosso ver, redunda em um “realismo ontognoseológico”, porque representa, significativamente, uma revalorização do objeto, mas levando em conta aquilo que é próprio do sujeito, e que não depende da realidade

enquanto objeto.

Nessa doutrina reconhece-se, como nos parece certo, a função criadora do sujeito, mas não a sua função absoluta na constituição ou produção do objeto, como sustentam, por exemplo, os neokantianos da Escola de Marburgo, para os quais o método é constitutivo do objeto.

Sobre este assunto, consideramos necessário aduzir algumas observações, indispensáveis à compreensão posterior da estrutura ou da consistência dos entes em geral.

Sujeito cognoscente e "algo real" são elementos essenciais a qualquer conhecimento do mundo da natureza e da cultura, isto é, de quanto não seja conhecimento de meros *objetos ideais*, como os da Matemática e da Lógica (cf. Tít. seg.).

Consideramos *algo* (*aliquid*) tudo que seja suscetível de tornar-se *objeto.* Se no plano dos objetos ideais há identidade entre "algo" e "objeto", que se distinguem apenas como posições do pensamento mesmo, já os objetos naturais ou culturais suscitam o problema da adequação entre um e outro, entre o que é *objeto* (conteúdo de pensamento) e *algo* de extrínseco ao pensamento, a que o pensamento se dirige, em uma "intencionalidade" que é traço essencial da consciência, consoante o renovado ensinamento de Husserl.

Situando-se perante *algo*, o sujeito põe logicamente o objeto, mas só o põe na medida em que converte em estruturas "lógicas" as estruturas "ônticas" de algo. O sujeito é, assim, uma energia reveladora de *determinações* só logicamente possíveis por haver em "algo" virtualidades de determinação. Daí dizermos que o conhecimento é um *construído de natureza* "*ontognoseológica*".

O sujeito apreende algo como "objeto", mas resta sempre algo a conhecer; e, mais ainda, no ato mesmo de conhecer, algo se conserva *heterogêneo*, em relação ao sujeito mesmo, por ser transcendental em relação a ele e não se reduzir ao âmbito do processo cognoscitivo.

O conhecimento depende, pois, de duas condições complementares: — um *sujeito* que se projeta no sentido de algo, visando captá-lo e torná-lo seu; *algo* que já deve possuir necessariamente uma certa *determinação*, uma certa estrutura "objetiva" virtual, sem a qual seria logicamente impossível a captação. O ser não é nesse sentido, o absolutamente indeterminado, *mas antes o infinitamente determinável*. O sujeito não recebe de algo,

passivamente, uma impressão que nele se revele como “objeto”, nem algo se transfere ao plano do sujeito, reduzindo-se às suas estruturas subjetivas. Sob o estímulo de algo, e na medida e em função de condições subjetivas e histórico-sociais — pois o realismo ontognoseológico não olvida a inevitável condicionalidade social e histórica de todo conhecimento —, o sujeito, de certa maneira, “põe” o *objeto*, que pode não corresponder integralmente a algo, mas a algo com certeza sempre corresponde. Restringimos o conceito hartmanniano do *transobjetivo* àquilo que ainda se não conhece, mas que pode ser objeto de conhecimento, *objiciendum*. Consideramos, por outro lado, *objeto transcendente* ou *metafísico* aquele a que só podemos nos referir de modo *conjetural*, como pressuposto da totalidade do processo cognoscitivo, como condição primeira do conhecer: — *é objeto metafísico*, porque transcende os quadros ontognoseológicos, é “algo” que se impõe como ponto a que tendem indefinidamente as perspectivas do conhecer[5].

Em suma, o pensamento tem o poder de pôr estruturas lógicas em função de estruturas ônticas, de maneira que há sempre necessidade de determinar o método adequado ou correspondente a cada região ou a cada campo de realidade.

À metodologia abstrata sucede a metodologia concreta, plural e funcional, suscitada pelo princípio fundamental dos pressupostos ontognoseológicos.

Capítulo X

DAS FORMAS DO CONHECIMENTO

45. Já vimos dois problemas relativos ao conhecimento. O primeiro quanto à sua origem e o segundo quanto à sua essência; o terceiro refere-se às "formas do conhecimento" em função dos métodos de atingir-se a verdade.

É claro que estamos dando à palavra *método* acepção mais ampla do que a usual. Quando se fala em método, pensa-se logo em um processo ordenatório da razão, capaz de conduzir-nos a determinados resultados certos e comprovados. A idéia de método está, portanto, sempre ligada à idéia de um desenvolvimento *racional* segundo certa ordem ou disciplina do espírito, progredindo segundo enlaces e conexões.

Vamos, no entanto, empregar a palavra método em um significado mais genérico, de modo a abranger todos os processos ou meios de se captar a realidade, quer sejam processos discursivos da razão, quer sejam processos intuitivos, de certo modo meta-racionais.

Isto porque o estudo que ora vamos desenvolver não é de Lógica ou de Metodologia, mas, sim, de Gnoseologia, isto é, tem por finalidade indagar das possíveis posições cognoscitivas do espírito perante as diversas espécies de objeto, em sua universalidade.

Pelas considerações expendidas, sabemos que todo conhecimento envolve uma relação entre o sujeito que conhece e algo que, ao ser conhecido, é posto como objeto. O sujeito, por conseguinte, dirige-se para fora, visando trazer para si "aspectos" de algo, *segundo várias vias ou formas*. Por quantos caminhos se atinge o real? As vias de acesso à realidade empírica serão as mesmas indicadas para se atingirem objetos ideais, como os matemáticos?

Os processos podem ser, de maneira geral, discriminados em duas grandes classes, que são as dos processos de cognição *imediata* e *mediata*, segundo se reconhece a possibilidade de uma tomada de contacto direto

com o *real*, ou, então, a de conhecê-lo tão-somente graças a elementos de mediação ou de enlace progressivo. Abstração feita dos processos formais de inferência imediata, aos quais nos referimos a propósito da dedução, examinemos o problema da *intuição* que para muitos seria o método por excelência da Filosofia, de Platão a Descartes e Espinosa, de Schelling a Bergson e Husserl.

DOS PROCESSOS INTUITIVOS EM GERAL

46. O processo primordial de conhecimento imediato é-nos dado pela *intuição sensível*, que marca o contacto do sujeito cognoscente com algo graças às impressões dos sentidos e à percepção. Abro os olhos e vejo uma rosa. Entre o sujeito, que vê, e a rosa, que é vista, nada de estranho se interpõe, porquanto existe uma imediatidade no ato de conhecer, pela iniludível "presença do objeto" no plano da consciência, de maneira que o real é captado em direta objetividade, muito embora as sensações como tais não sejam o objeto mesmo da nossa percepção e o reconhecimento do objeto como "rosa" envolva uma multiplicidade de atos[1].

A intuição sensível está na base de todo conhecimento empírico e, a rigor, põe-nos em relação com algo "realmente" existente, com os elementos do mundo real, distinguindo-se por ser particular, pessoal e intransferível, valendo no âmbito mesmo da experiência do sujeito.

Em geral, reconhece-se a importância fundamental da intuição sensível como primeira via de acesso ao real. As divergências surgem quando alguns autores exageram sua importância dizendo que a inteligência não pode fazer outra coisa senão elaborar os "dados" fornecidos pelas sensações.

A tese do empirismo radical é no sentido de que o intelecto nada acrescenta àquilo que os sentidos recebem, porque, quanto ao conteúdo, a inteligência conservaria, rigorosamente, os dados sensíveis, ordenando-os ou combinando-os em unidades de síntese de valor objetivo e universal.

Outras correntes de pensamentos, embora reconhecendo a importância da intuição sensível, discordam do empirismo, por entenderem que o conhecimento não se resolve nem se esgota apenas no material que as sensações carreiam, mas que são antes a "intuição intelectual", o raciocínio indutivo etc., que nos abrem acesso ao rigoroso conhecimento do *real em*

sua essência.

Estamos vendo, portanto, que a intuição sensível é reconhecida sempre, de uma forma ou de outra, como via de acesso ao real, divergindo os autores quanto à importância ou ao alcance daquele processo de conhecer, que deve ser reconhecido, a nosso ver, como processo revelador de dados indispensável ao conhecimento, mas de validade relativa e particular, visto como sobre os "objetos físicos", como nos diz Bertrand Russell, é possível apenas um "saber por descrição", e não um "saber de natureza imediata e direta"[2].

Na Filosofia contemporânea, tem-se verificado um fenômeno interessantíssimo, que é o da revalorização das formas de conhecimento intuitivo de natureza espiritual, isto é, "não-sensível". Dá-se à intuição importância que nem sempre era reconhecida pelos positivistas e idealistas pós-kantianos, embora Descartes, Espinosa, Fichte, Schelling e Schopenhauer já nos tivessem propiciado larga messe de pesquisas sobre a matéria, nem faltassem os exemplos magníficos de Platão e de Santo Agostinho.

Afirma-se, de modo geral, a relevância de três processos intuitivos, além do meramente sensível, suscetível de ultrapassar o plano da experiência imediata dos sentidos, com referência a um objeto posto *hic et nunc*.

Antes de mais nada, desejamos esclarecer que não se deve supor que os processos que vamos examinar só tenham surgido agora ou que só tenham sido apreciados e vistos em nossos dias. São formas de conhecimentos que encontram antecedentes dos mais altos na História da Filosofia. O que queremos dizer é que tais processos readquirem em nossa época uma posição de primeiro plano na indagação filosófica, sendo elaboradas sobre sua natureza e seu alcance especulações anteriormente desenvolvidas sem preocupação sistemática.

Partem alguns expositores da observação de que o homem não é apenas um ser que vê, que possui sensações tácteis, que sente, tomando o verbo *sentir* no seu sentido estrito. O homem não é apenas "sensibilidade", porque também "sente afetivamente", reage emocionalmente, tem simpatias e aversões, comove-se, apaixona-se. É, além disso, um ser que intelectualmente contempla, que pretende usar da inteligência para penetrar diretamente na essência das coisas. O homem é ainda um ser que quer e age

e é capaz de encontrar no ato mesmo de agir o sentido de sua conduta.

A afirmação de que o *homem é um ser que pensa* é exata, mas, sob certo prisma, poderia representar uma incompreensão do humano. O homem é sim um ser que *pensa*, *sente* e *age*, razão pela qual Hessen, em sua clara monografia sobre *Teoria do Conhecimento*, distingue, em função das três forças fundamentais do ser espiritual (pensamento, sentimento e vontade), estas três espécies de intuição: *racional*, *emocional* e *volitiva*, todas suscetíveis de apreensão imediata de um objeto.

Discriminada, assim, "*a parte subjecti*", isto é, do ponto de vista do sujeito que conhece, as formas de intuição, acrescenta Hessen que chegaríamos também a igual resultado partindo da análise da *estrutura do objeto*, pois este apresenta três aspectos ou elementos — *essência*, *existência* e *valor* —, donde poder-se falar em "intuição da essência", "intuição da existência" e "intuição do valor", coincidindo a primeira com a racional; a segunda, com a volitiva; e a terceira, com a emocional[3].

Haveria, desse modo, um conhecimento intuitivo adequado para cada estrutura dos *objetos*, cujo estudo logo mais faremos no capítulo sobre a *Teoria dos Objetos*. Na realidade, porém, nenhuma das grandes doutrinas intuicionistas se enquadra, de maneira pura e rigorosa, na discriminação ora lembrada, sendo atribuída à intuição de tipo racional e à emocional a virtude de captar valores e essências, sem nos esquecermos de que há tipos de intuição dificilmente identificáveis como puramente racionais, volitivos etc.

A própria natureza concreta do conhecimento intuitivo parece demonstrar o valor elucidativo que se deve dar à classificação inevitavelmente abstrata de Hessen e Morente, a qual tem, no entanto, o mérito de assinalar a *correlação sujeito-objeto* no plano da cognição intuitiva.

É da *intuição de caráter real* que cuidamos nesta parte de nosso livro, não sendo necessário repisar quanto já dissemos sobre o valor da intuição com referência aos princípios de evidência que se impõem ao espírito por si mesmos, de maneira imediata, independentemente de qualquer demonstração.

Em tais casos, a intuição é de caráter *formal*, como ocorre também neste exemplo clássico: ao vermos um objeto azul e outro branco, não só se verifica a *intuição sensível* dessas duas cores como a *intuição espiritual*

de que se trata de duas cores distintas. Esta intuição de relação de diferença é puramente *formal*, não diz respeito à realidade mesma dos seres. Já as intuições espirituais de caráter real procuram penetrar no fundo mesmo das coisas, pondo-se em contacto, como diz Morente, "com a íntima realidade essencial e existencial dos objetos".

47. Antes de lembrarmos algumas teorias intuicionistas não é demais ponderar que, mesmo fora do campo filosófico, no domínio das ciências exatas, se reconhece o papel da *intuição* como instrumento de saber.

Em um pequeno e admirável livro, intitulado *Aonde vai a Ciência?*, Max Planck — o cientista que com a teoria dos "quanta" deu início à Nova Física — põe em relevo a importância da intuição intelectual, não só quanto aos princípios fundamentais, mas também no plano da pesquisa experimental, mostrando como o investigador autêntico sabe "com os olhos do espírito" penetrar nos mais delicados processos que se desenrolam perante ele, construindo intuitivamente todo um mundo de hipóteses destinado a ser verificado segundo "medições experimentais".

No prefácio da mencionada obra, Albert Einstein escreve o seguinte: — "Assim, o trabalho supremo do físico é o descobrimento das leis elementares mais gerais, a partir das quais pode ser deduzida logicamente a imagem do mundo. Porém, não existe um caminho lógico para o descobrimento dessas leis elementares. Existe unicamente a *via da intuição*, ajudada por um sentido para a ordem que jaz atrás das aparências, e este *Einfühlung* se desenrola pela experiência"[4].

DA INTUIÇÃO EMOCIONAL

48. Para um grande número de pensadores, há órbitas do ser que só podem ser captadas por vias emocionais. Já Pascal havia lembrado que "o coração tem razões que a razão desconhece" — e disso sabem os enamorados, os que amam e não sabem dar a razão de seu amor.

Pois bem, aquela afirmação genial de Pascal encontra hoje notável desenvolvimento, especialmente no que se refere ao chamado mundo dos valores, declarado inatingível só por atos de razão. Os valores do belo, do verdadeiro ou do justo somente seriam captáveis em virtude de experiências

emocionais, em um contacto direto de ordem sentimental. Quando, na linguagem comum, se afirma que não se discutem o belo e o sentido da beleza, assim como as múltiplas formas do gosto, no fundo o que se quer reconhecer é a meta-racionalidade parcial ou total do problema. Não se resolve um problema de estética em termos puramente lógicos, e o mesmo ocorre no mundo jurídico ou político.

A Ciência do Direito, especialmente no Brasil, ainda está muito imbuída de "racionalidade abstrata", no sentido de que a experiência jurídica possa toda ela ser reduzida a uma sucessão de silogismos ou de atos atribuíveis a uma entidade abstrata, ao "homo juridicus". A técnica jurídica, operando com meros dados lógico-formais, vai, aos poucos, firmando a convicção errônea de que o juiz deve ser a encarnação desse mundo abstrato de normas, prolatando sentenças como puros *atos de razão.* Na realidade, sabemos que o juiz, antes de ser juiz, é homem partícipe de todas as reservas afetivas, das inclinações e das tendências do meio social, e que nós não podemos prescindir do exame dessas circunstâncias, numa visão concreta da experiência jurídica, por maior que deva ser necessariamente a nossa aspiração de certeza e de objetividade.

Sentenciar não é apenas um ato racional, porque envolve, antes de mais nada, uma atitude de estimativa do juiz diante da prova. O bom advogado sabe perfeitamente da importância dos elementos emocionais na condução e na apreciação dos elementos probatórios. Tais fatores de convicção adquirem importância muito grande em certos setores do Direito, como, por exemplo, no júri popular. A convicção do jurado não é mera resultante de frias conjeturas racionais, pois vem animada sempre de cargas emotivas. Estamos vendo, portanto, que a tendência muito nossa de simplificar e empobrecer a vida jurídica, para torná-la uma fria sucessão de silogismos, esbarra diante de fatos e atos que são de uma evidência irrecusável, o que não quer dizer que para nós possa o Direito prescindir de estruturas racionais, cuja importância seria desnecessário assinalar.

Ora, o que estamos dizendo do Direito podemos afirmar da Economia, sendo conhecidos os erros que se praticam quando se pretende subordinar a vida econômica a meros cálculos matemáticos, sem se levar em linha de conta os fatores psicológicos ou políticos.

A Filosofia moderna tem posto à mostra a importância da intuição para penetrar-se no mundo dos valores, entre os quais se colocam os valores do

justo, do útil, da liberdade, da igualdade e todos os demais com que trabalha o jurista, o economista ou o político.

Muitos autores poderíamos citar nesse sentido, mas, além de Bergson, a cujo intuicionismo já nos referimos, merece especial destaque o nome de Max Scheler, cujas obras tão profunda influência têm exercido em nosso século, inclusive no plano da Filosofia da Religião, como o demonstra o pensamento do Papa João Paulo II, diretamente influenciado por Roman Ingarden, filósofo polonês intimamente vinculado ao pensamento de Husserl[5].

Max Scheler é um revisor ou crítico da Ética formalista de Kant. A teoria moral kantista é eminentemente racionalista e formal, tendo Max Scheler demonstrado a impossibilidade de uma Ética que não implique sempre um conteúdo estimativo. É por este motivo que a obra fundamental de Max Scheler se intitula: *O Formalismo na Ética e uma Ética Material de Valores*, editada em 1913-16[6].

É Max Scheler um dos pensadores mais profundos de nosso tempo e dos que mais puseram em evidência a importância do fator emocional como meio que o homem tem de apreender as essências axiológicas. Suas indagações têm repercutido poderosamente no campo das ciências sociais em geral e não apenas no domínio da Filosofia Jurídica, ou da Ciência do Direito, especialmente no que se refere ao problema da interpretação do Direito e da valoração da prova.

Em todos os domínios das ciências do homem a influência do intuicionismo axiológico de Max Scheler e de Nicolai Hartmann faz-se notar com fecundos resultados, tanto na Europa como na América, não sendo demais assinalar a grande importância de estudos atuais sobre interpretação ou *hermenêutica*, merecendo especial menção as obras de Emílio Betti e Hans Gadamer.

DA INTUIÇÃO EIDÉTICA

49. Há pensadores que, reconhecendo ou não a importância da intuição emocional quanto ao mundo dos valores, sustentam que o homem pode entrar em contacto direto com o mundo das idéias, ou das *essências ideais*, graças a um trabalho puramente intelectual. Afirmam vários pensadores que

os conceitos universais ou as essências só podem ser inferidos através de uma comparação de entes particulares, mediante um processo comparativo de abstração racional crescente, enquanto, segundo os "fenomenólogos", na linha de Husserl, haveria possibilidade de uma compreensão das "essências" ou do "eidos" de forma puramente imediata e analítica, sem inferência indutiva.

Já tivemos ocasião de fazer referência a Husserl, um dos mentores da Filosofia contemporânea. De formação matemática, alimentou o alto propósito de fundar uma Filosofia rigorosa e absoluta em suas conclusões, embora não "exata" no sentido da Matemática. Habituado a tratar com números e diagramas, dir-se-ia que foi levado a "ver" essas espécies de entes de uma forma intelectiva direta, reconhecendo-lhes "objetividade"[7].

No fundo, o que sustentam os fenomenólogos é que, assim como conhecemos um quadro em uma percepção visiva, também podemos atingir "essências" graças a uma visão intelectual, não sensível, a um processo rigoroso de visão intelectiva, que é o *método fenomenológico* ou da "redução das essências". Não é demais, porém, esclarecer que tal método é chamado "eidético", com um termo inspirado na doutrina de Platão, pois o que se visa é penetrar no "eidos" ou na essência dos entes.

O método fenomenológico assinala (em contraposição ao método transcendental de Kant) um "retorno às coisas", ou, por outras palavras, uma revalorização do "objeto", visto como a consciência é concebida como "*consciência intencional*", inconcebível sem sua referibilidade ao real. A essa luz, o conhecimento só é possível devido à "*intencionalidade da consciência*", isto é, à propriedade peculiar a esta de ser sempre "consciência de algo".

Sustenta Husserl que podemos intuir os fenômenos de forma puramente intelectual, sem ser necessário — do ponto de vista lógico, e não do ponto de vista genético-psicológico — recorrer a confrontos ou a comparações entre dois ou mais seres, como acontece na aplicação do método indutivo. A intuição coloca-nos diante de um único fenômeno, que devemos analisar em sua imediata presencialidade, visando a atingir ao seu "eidos" ou essência, com todo o *rigor* exigido pelo saber filosófico, ou, como frisa Husserl, segundo fases "dotadas de evidência apodítica".

O primeiro dever do estudioso, ao aplicar o método fenomenológico, é procurar afastar de si todos os preconceitos, todos os prejuízos porventura

formados a respeito do mesmo fenômeno, notadamente quanto à sua transcendência, ou realidade fora da consciência (“*epoqué*” *fenomenológica*). Devemos colocar-nos em um estado de disponibilidade perante o objeto, no sentido de procurar captá-lo, na sua pureza, assim como é dado na consciência, sem refrações que resultem de nosso coeficiente pessoal de preferências, para poder descrevê-lo integralmente, com todas as suas qualidades e elementos, recebendo-o “tal como se oferece originariamente na intuição” (*descrição objetiva*).

Posto o sujeito perante o objeto, é necessário descrevê-lo de maneira neutra, como é dado imediatamente à consciência, sem se formular, logo de início, qualquer pergunta sobre a existência extramental do objeto, como algo de separável ou independente do sujeito. A análise processa-se, então, através de uma sucessão de perguntas, que vão como que desdobrando o objeto em suas camadas ou estruturas, elevando-se de uma intuição empírica à intuição da essência, desprezando o puramente fático e particular.

Na descrição do objeto, devemos, por isso, ir colocando entre parêntesis tudo o que se ponha ao espírito como sendo evidentemente acessório, em uma seleção gradual que tenha em vista tão-somente destacar as notas essenciais ou *eidéticas* relacionadas entre si por fundamentação necessária. No dizer de Husserl, por um momento se pratica a *dúvida metódica;* duvida-se metodicamente de tudo o que não se ofereça como evidente na consciência, na relação intuicional[8].

Se quisermos, por exemplo, saber qual a consistência de um objeto como esta mesa, a fim de poder penetrar-lhe a essência, devemos considerá-la apenas como conteúdo da consciência, pondo entre parêntesis o fato de sua existência extramental, para uma descrição pura e imediata. Verificamos, por exemplo, que se trata de mesa envernizada, dotada de certa forma. Podemos, de maneira evidente, reconhecer, num ato espiritual, que a circunstância de ser ou não envernizada, de ser de mármore ou de bronze, são qualidades acessórias, que não dizem respeito à consistência daquilo que procuramos determinar como sendo o objeto “mesa” como tal.

Através desta análise em progressão, podemos e devemos atingir uma ou várias notas que não poderemos mais colocar entre parêntesis, porque, se o fizermos, o próprio objeto acabará entre parêntesis… Quando atingimos esse ponto, esse dado não abstraível, temos o que se denomina o

eidos, a essência da coisa (*redução eidética*).

Note-se, desde logo, que o método fenomenológico implica uma mudança de atitude com referência ao objeto que se quer descrever, atitude esta que brota de uma *exigência crítica* de rigor e de evidência. Não se deve confundir, pois, com a mera descrição empírica que pressupõe a "existência" de um fato ou de um ser *fora do processo cognoscitivo*. Ao contrário, para o fenomenólogo a existência autônoma ou não do objeto não é pressuposta pelo sujeito, pois tudo se situa no interior do processo intuitivo mesmo, na correlação sujeito-objeto, com abstração de tudo o mais, inclusive das noções comuns ou científicas sobre a ordem da natureza.

Ora, este processo de descrição e redução de essência completa-se, na doutrina de Husserl, com uma terceira fase, que é a da reflexão da consciência intencional sobre si mesma (*reflexão fenomenológica*), que marca sua orientação idealista, porquanto, depois de ter levado a termo a *descrição do objeto* de maneira perfeitamente neutra, e de efetuar a *redução eidética*, ele pretende volver à subjetividade transcendental, para descobrir o objeto como intencionalidade pura, como "conteúdo intencional da consciência".

É preciso, porém, não olvidar que, tendo Husserl concebido a consciência como "referência a algo" (*intencionalidade da consciência*), disto resultou um conceito de "subjetividade transcendental" que — longe de se reduzir ao "eu puro", universal e formal próprio da Filosofia de Kant — se refere a um "eu puro" cujo fundamento, observa Ferrater Mora, se acha constituído pela temporalidade e historicidade[9]. Sem se levar em conta essa alteração substancial, não se compreende, em todo o seu alcance, a lição de Husserl sobre o "*a priori* material", não dependente do sujeito cognoscente, mas inerente às "coisas mesmas".

COMPREENSÃO HISTÓRICO-CRÍTICA DA FENOMENOLOGIA

50. Pensamos ser necessário ir além, como tem sido feito, aliás, embora em sentido diferente, por outros estudiosos da fenomenologia, a fim de reconhecermos que a *reflexão subjetiva* — dada a funcionalidade apontada pelo mesmo Husserl entre a "consciência intencional" e o "*a priori*

material” — não pode deixar de implicar:

a) a correlação lógica essencial entre sujeito e objeto e, por conseguinte, a impensabilidade do “eu transcendental” sem referibilidade a objetos ou ao “mundo” em que se situa;

b) o reconhecimento da tensão dialética que une sujeito a objeto e vice-versa, como termos distintos mas complementares.

A consciência intencional, em verdade, ao volver sobre si mesma, já se acha enriquecida de todo o cabedal de significações objetivas, captado no momento da “redução eidética”: ao dobrar-se sobre si mesma, não se reconhece mais como “eu puro”, vazio e meramente virtual, mas, ao contrário, se põe como fulcro constitutivo da correlação subjetivoobjetiva por ela e com ela instaurado (*reflexão ontognoseológica*) assim como se dá conta de ser o *valor fundante* da experiência cognoscitiva em seu desenvolvimento histórico, graças ao progressivo alargamento do campo das objetividades, à medida que “algo mais” vai se convertendo em *objeto* do conhecimento e em *objetivo* da ação (*processo histórico-cultural*).

Daí dizermos que a “reflexão fenomenológica” culmina numa “reflexão histórico-axiológica”, o sujeito cognoscente se reconhecendo refletido nas suas próprias objetivações espirituais, no plano das realizações culturais, como as das Artes, das Ciências ou do Direito, cujo sentido autêntico e válido é preciso reconduzir às suas fontes originárias, numa operação de desocultamento e de busca das intencionalidades fundantes, sem as quais não logramos saber o que elas significam.

Aceitamos, em suma, o método fenomenológico como um processo feliz de descrição e compreensão de um fenômeno, especialmente sendo de natureza *cultural*, mas o integramos, como se verá logo mais, na correlação subjetivo-objetiva (*ontognoseológica*) conatural ao espírito culminante numa “*reflexão histórico-axiológica*”, visto como o homem acaba se reencontrando nas obras e bens que institui no processo da experiência histórica, ainda que delas possa dissentir *hic et nunc*[10].

Cabe notar que também Descartes, no *Discurso sobre o Método*, estabelece certas regras para subordinar o conhecimento ao critério da evidência. De certa forma, Husserl é o “Descartes do Século XX”. Ele mesmo salienta esse parentesco espiritual em suas *Meditações Cartesianas*, nas quais se vangloria de ser um cartesiano, no sentido de uma volta aos valores de evidência apodítica, da “intelecção” (*Einsicht*) como visão

imanente à consciência pura.

Talvez a insuficiência dessa orientação esteja exatamente na pretensão de transformar a “evidência”, revelada no estático nexo intuicional, em único fundamento da certeza, quando esta só é possível na congruência discursiva das evidências, na convergência ou harmonia de resultados obtidos graças a uma pluralidade de meios de pesquisa integrados em um processo dialético de natureza crítico-histórica, tal como é exigido pelas “ciências culturais” e nos parece ser um corolário da concepção da consciência como intencionalidade.

A orientação fenomenológica, além de implicar um processo analítico de grande alcance, apresenta outro alto e inestimável mérito, que é, de certa maneira, a revalorização do *particular*, como matéria de cogitação científica.

Aristóteles dissera, em determinado sentido, que não existe ciência a não ser do geral; o método fenomenológico restitui dignidade àquilo que é particular e específico, quando visto em sua *essência*, como via de revelação do universal[11].

Aplicando, por exemplo, o método fenomenológico na análise de um ato aceito hipoteticamente como jurídico ou artístico, elidimos assim a crítica segundo a qual, de uma multiplicidade de fatos, contingentes e contraditórios, não podemos nos elevar a um conceito universal.

Não desejamos encerrar estas considerações, sem recordar que a indagação fenomenológica encontrou, no domínio da *Ética*, aplicações fecundas nos trabalhos já citados de Max Scheler e de Nicolai Hartmann, os quais completaram a obra de Husserl mostrando quão decisiva é, na pesquisa dos atos intencionais, a *intuição estimativa*, fundada em “um sentir, um preferir, um amar e um odiar”.

É nesse amplo sentido que consideramos de real alcance a análise fenomenológica no plano da Filosofia, reconhecendo, no entanto, que as intuições são pontos de partida para uma compreensão total, que só poderá ser alcançada graças à reflexão histórico-axiológica ou, o que vem a dar no mesmo, em virtude do conhecimento da realidade cultural como um processo dialético que integra em unidade viva os interesses ou valores que se implicam e se polarizam na experiência humana.

DA INTUIÇÃO VOLITIVA

51. Vejamos a quarta forma de intuição, cuja validade tem sido sustentada por uma série de autores contemporâneos, especialmente por W. Dilthey (1833-1911), para quem só a intuição volitiva nos permite conhecer a "existência" das coisas. De certas realidades só temos conhecimento autêntico pela resistência que elas nos oferecem. Assim, temos convicção da realidade do mundo interior pela experiência imediata de nossa vontade, pelo que se dá na intuição volitiva. É ela que nos possibilita a compreensão da existência, assim como o conhecimento do mundo histórico.

É ela que parece resolver, afirma Dilthey, o mistério recalcitrante da origem e da legitimidade de nossa convicção acerca da realidade do mundo exterior. Para a mera representação o *mundo exterior* não é mais que fenômeno, enquanto para o nosso ser volitivo, afetivo e representativo, considerado na sua integridade, o mundo exterior se nos dá ao mesmo tempo que o nosso eu, com igual segurança: apresenta-se-nos como vida e não como simples representação[12].

O que, portanto, ocorre na Filosofia contemporânea, repetimos, é uma revalorização dos processos intuicionais, no sentido de mostrar que o homem não é apenas um portador de razão, nem tampouco um ser que só pela razão logra atingir o conhecimento. Há certas coisas que só se conhecem plenamente através dos elementos que a afetividade, a vontade ou a intelecção pura nos fornecem, o que tem sido amplamente versado por diversas expressões da Filosofia da Existência, da qual o existencialismo é uma das modalidades.

Quando um autor sustenta que o conhecimento filosófico é tãosomente aquele que se realiza através da intuição, chamamos a sua Filosofia de *intuicionista*; assim, a Filosofia de Husserl é intuicionistaeidética, a de Bergson é intuicionista-emocional etc.

LIMITES DO INTUICIONISMO

52. Não se justifica, a nosso ver, qualquer forma de redução dos métodos filosóficos a métodos puramente intuitivos. Pensamos que a intuição é fator primordial e imprescindível da especulação filosófica, mas insuficiente para a compreensão unitária da vida e do cosmos a que tende a

Filosofia. A intuição, por exemplo, é uma via de acesso necessária ao mundo dos valores, mas não resolve todos os problemas que surgem no plano estimativo.

O elemento racional deve sempre vir completar o elemento intuitivo, salvo em se tratando de *evidências* que se nos impõem de maneira direta e clara: — há verdades evidentes, intuitivas tanto no plano lógico como no plano axiológico, evidências teoréticas e evidências práticas, mas, salvo este domínio, importa verificar racionalmente as conexões de sentido que a intuição nos revela, mesmo porque é a compreensão do todo que, muitas vezes, nos assegura a autêntica apreensão dos elementos singulares.

Podemos dizer que assim como o intelecto ordena e completa o material sensível, casando com ele algo de próprio, também a razão ordena e completa o material da intuição estimativa ou puramente intelectual.

Também cuidaremos mais tarde deste ponto, ao tratarmos diretamente do problema dos valores, que nos permitirá descortinar, de maneira mais nítida, o panorama da experiência em geral.

DOS MÉTODOS DE COGNIÇÃO MEDIATA

53. ANALOGIA — Passemos, agora, a estudar a primeira forma de conhecimento mediato, que é o conhecimento analógico. A analogia — abstração feita aqui de suas acepções de natureza ôntica ou ontológica, por impertinentes — consiste em estender a um caso particular semelhante as conclusões postas pela observação de um caso correlato ou afim, em um raciocínio por similitude.

Se verifico que um fato ou um objeto possui as características A + B + C + D, sou levado, naturalmente, a estender suas leis ou qualidades a outro fato ou objeto que apresente as características A + B + C + D + F. Meu espírito alarga, então, ao segundo caso, o que lhe foi dado afirmar sobre o primeiro. Resulta daí o problema do fundamento da analogia: — com que título desdobro para um caso semelhante o que sei verdadeiro apenas para um caso particular afim? Pode-se dizer que prevalece o entendimento que funda a analogia no pressuposto de que a realidade, por mais variáveis que sejam as suas formas, obedece a *leis constantes*, as quais nos autorizam a conjeturar (e a conjetura não significa mero palpite ou devaneio, como

pensamos ter demonstrado em nosso livro *Verdade e Conjetura*, e resulta, entre outras, das obras de Karl Popper) que dado fato é regido de conformidade com o já estabelecido para outro fato que lhe seja semelhante.

No fundo, é o princípio de *probabilidade* que legitima a aplicação do método analógico, sujeito sempre a sucessivas retificações, resultantes dos constantes testes, provas e contraprovas que caracterizam o saber científico, marcado por permanente espírito crítico.

É preciso notar que a analogia tem pontos de contato e pontos de dessemelhança com o processo intuitivo. A analogia coincide com a intuição por ser conhecimento do particular, mas difere dela por ser sempre de natureza racional, enquanto a intuição pode assumir formas emocionais ou volitivas[13].

54. INDUÇÃO — Antes de situarmos o problema da indução perante as diferentes espécies de objetos[14], devemos recordar algumas noções de Lógica sobre a natureza desse processo cognitivo tão caro aos empiristas.

Costuma-se dizer que na indução o espírito procede do particular para o geral, constituindo um processo de descoberta de verdades gerais, partindo-se da observação de casos particulares. É por isso que se declara que a indução é o método por excelência da pesquisa científica, por ser aquele que revela verdades não sabidas, permitindo-nos passar dos *fatos* às *leis*.

A indução pode oferecer duas formas distintas. Temos, em primeiro lugar, a *indução completa* ou *formal*, e, em segundo lugar, a *indução amplificadora*, que é a indução propriamente dita.

Dizemos que a indução é formal quando nos elevamos a uma conclusão, depois de termos examinado e verificado cada um e todos os elementos de uma série de entes ou uma ordem de realidade. Examinada, por exemplo, certa propriedade em cada um dos planetas do sistema solar, podemos enunciá-la de forma rigorosa, e o que enunciamos vale como lei que condensa ou resume os resultados das observações particulares.

Na indução completa, de certa maneira não fazemos senão exprimir em uma síntese ou em uma fórmula aquilo que já sabemos a respeito de cada coisa em sua singularidade. Trata-se de um processo de clarificação dos dados do real, através de uma síntese expressional. Nesta questão, não se põe nenhum problema, porquanto repetimos *in genere* o verificado em cada

caso ou em cada espécie, realizando, como observa Goblot, uma simples "totalização do saber adquirido"[15].

A indução por excelência, porém, é a amplificadora, porque nosso espírito se eleva a uma conclusão a respeito de toda uma série, mesmo sem ter conhecido senão alguns de seus elementos, podendo essa amplificação ser feita de maneira *empírica*, ou de maneira *metódica* ou experimental.

Podemos representar esta forma de indução dizendo que, tendo observado A_1, A_2, A_3, A_4, estendemos a A_5, A_6, A_7, A_8 … A_n a conclusão obtida. Assim, se em determinadas circunstâncias uma porção de oxigênio combina-se com outra de hidrogênio, dando-nos certa quantidade de água, e se repetimos a experiência cinco, dez, quinze vezes, alcançando os mesmos resultados, parece-nos lícito subordinar a uma "lei" todas as experiências possíveis, cujo número é imprevisível, dada a conclusão posta por nosso espírito com relação às experiências efetivamente realizadas, cuja soma é assim infinitamente superada. Opera-se, portanto, uma ampliação para além daquilo que a observação efetiva nos poderia permitir.

Aí é que surge o problema: — Com que título pode o observador estender para os casos todos de uma série a conclusão que só lhe foi dado comprovar para uma parte da mesma série? No fundo, ressurge, em plano diverso, o problema já tratado do fundamento da analogia.

Há muitas doutrinas sobre este problema, que é o do *fundamento da indução.* Segundo teoria dominante, é possível a extensão indutiva, em virtude da constância dos fenômenos da natureza ou, por outras palavras, pela identidade da natureza, ou *regularidade* dos fenômenos naturais. Se as leis são relações que resultam da natureza das coisas, estas relações serão sempre as mesmas, por ser a natureza das coisas sempre invariável e obedecer a um princípio de regularidade.

A identidade da natureza das coisas é que permitiria ao nosso espírito alargar as conseqüências de uma observação particular ao geral, de maneira que no processo indutivo se insere sempre um *elemento hipotético*, concernente à *presumida ordenação regular dos fatos*.

Temos, desse modo, uma explicação do processo indutivo, pelo pressuposto da regularidade da natureza. Por outras palavras mais pobres, como o oxigênio e o hidrogênio sempre oferecem o mesmo conjunto de propriedades, uma *constância* de qualidades, podemos estender a todos os demais casos, exprimindo sob forma genérica de lei, aquilo que foi possível

verificar em um número finito de vezes, combinando os dois gases em dadas condições para obter-se água.

Outros autores, no entanto, transpõem o problema da fundamentação da indução do plano do objeto para o plano do sujeito, afirmando que a generalização indutiva encontra sua legitimidade na própria conformação do espírito. Como só podemos conhecer o real na medida de nossas garras apreensoras, e segundo leis inerentes à nossa subjetividade, universalmente idêntica a si mesma e às demais subjetividades, apesar das mutações ou modificações biopsíquicas, podemos afirmar a generalização indutiva em razão da identidade universal *a priori* do sujeito cognoscente.

Sem se colocarem nesse plano transcendental é também com elementos subjetivos que Hume e Stuart Mill procuram explicar a questão, vendo no processo indutivo uma *expectação maquinal* resultante de uma associacão constante, “um simples hábito produzido pela repetição constante da mesma experiência”.

Finalmente, cabe lembrar a colocação do problema em termos puramente matemáticos, fundando-se a validade da lei indutiva em razões estatísticas de probabilidade.

O certo é que na indução amplificadora realizamos sempre uma conquista, a conquista de algo novo, que se refere a objetos reais e a relações entre objetos reais, tendo como ponto de partida a observação dos fatos. Na base da indução está, portanto, a experiência, a observação dos fatos que deve obedecer a determinados requisitos, cercada de rigorosas precauções críticas, tal como o exige o conhecimento indutivo de tipo científico, inconfundível com as meras generalizações empíricas[16].

Na indução experimental, a formulação de “hipóteses” é da essência mesma do processo, devendo-se notar que a indução envolve sempre, concomitantemente, elementos obtidos *dedutivamente*, desempenhando nela também a *intuição* um papel relevante, pois todo raciocínio até certo ponto implica uma sucessão de “evidências”.

55. DEDUÇÃO — A dedução é um processo de raciocínio que implica sempre a existência de dois ou mais juízos, ligados entre si por exigências puramente formais.

Quando dois são os juízos ou proposições, e do enunciado de um se passa diretamente ao outro, em virtude de puras relações de *implicação*

lógica, diz-se que a dedução é *imediata*, o que se opera através das formas de *oposições* e de *conversão*.

Para os fins propostos no início deste capítulo, não vamos senão cuidar da *dedução mediata*, que também pode ser distinta em *formal* e *amplificadora* ou construtiva, tal como o fizemos para a indução, sendo a primeira o silogismo.

Silogismo é o raciocínio em virtude do qual, postas duas asserções, delas resulta, necessariamente uma terceira, pela simples colocação das duas anteriores. Muito se tem discutido e debatido a propósito do silogismo. Não faltam autores modernos, especialmente desde Stuart Mill, que critiquem o silogismo como método de ciência, alegando que por meio dele não fazemos senão repetir em particular o que já se sabe em universal, ou, que a posição da premissa maior já pressuporia a verdade da conclusão, reduzindo-se, desse modo, a dedução à indução[17].

Pelo silogismo, vamos de uma verdade à sua conseqüência, ou do geral para o particular. Esta afirmação de que no silogismo se vai do geral para o particular é certa para o silogismo, mas não vale para todo processo dedutivo. No silogismo procedemos, efetivamente, de uma proposição enunciada de maneira geral (premissa maior) para as conseqüências dessa proposição em caso particular (conclusão), pelo confronto com uma enunciação intermédia (premissa menor). Se dizemos que todos os homens são mortais e que Sócrates é homem, há uma inferência inelutável quanto à mortalidade de Sócrates.

O silogismo, de certa maneira, pressupõe aquilo que já está na conclusão. Se assim não fosse, alegam alguns críticos, seríamos obrigados a aceitar a validade deste raciocínio: — “Todos os homens são mortais; D. Quixote é homem; logo, D. Quixote é mortal”. Mas, se contestamos esta afirmação é porque, de antemão, já sabemos que D. Quixote não é mortal e que “ser mortal” é da essência do “ser homem”, de maneira que o silogismo envolve um círculo vicioso, pois a conclusão já deve ser conhecida antes para ser possível formular a premissa maior.

Essa crítica implica, porém, uma confusão entre elementos lógicoformais e elementos de ordem empírica e também ôntica. “Formalmente” o mencionado raciocínio sobre D. Quixote é certo mas não é “verdadeiro”. A verdade da conclusão pressupõe a verdade das premissas, e, sendo assim, não resta dúvida de que é necessário dar ao silogismo um

valor relativo, reconhecendo, como faz Dewey, que *só será cientificamente válido se suas premissas tiverem um caráter hipotético*.

Feitas estas observações, não se pode contestar que o silogismo é um instrumento poderoso de clarificação das idéias e de extensão das verdades sabidas a planos que à primeira vista são insuspeitados. Muitas verdades da ciência moderna foram deduzidas de conhecimento sobre outras ordens de realidade, cabendo à dedução corrigir conclusões indutivas errôneas. O silogismo, porém, não realiza por si só uma inovação ou uma descoberta de verdades novas, que já não estejam implícitas em suas premissas.

Por outro lado, o silogismo não é senão uma forma de raciocínio dedutivo, o qual nos leva dos princípios às conseqüências, através de exigências postas pelas leis formais do pensamento mesmo e por seus princípios constitutivos.

Com efeito, a dedução *pode* ser amplificadora, tal como acontece no domínio das Matemáticas. A Geometria, por exemplo, depois de ter atingido a teoria dos ângulos, passa para a dos triângulos e dos triângulos se eleva à dos polígonos. Há um crescendo de verdades adquiridas através de um processo que, como diz Joad, implica o uso constante do *princípio de evidência*, passando-se de uma verdade conhecida a algo de novo mediante um "salto" criador de natureza intuitiva. Não se passa, em suma, do geral para o particular.

A dedução matemática, como foi demonstrado de maneira admirável por Edmond Goblot, no seu *Tratado de Lógica*, representa uma amplificação do já sabido, através de recursos puramente mentais, podendo essa passagem *não ser do geral para o particular*. Note-se onde reside a diferença essencial entre a indução e a dedução: a indução é um raciocínio que tem como base necessária a experiência, sem a qual não se atingiriam resultados válidos; a dedução, ao contrário, é um processo de pensamento que se desenrola segundo leis inerentes ao pensamento mesmo, a partir de pressupostos, ou *evidentes* por si, ou obtidos mediante a *indução*.

Estamos vendo, portanto, que devemos modificar um pouco o conceito tradicional ou mais corrente da dedução para ajustarmos as nossas noções à dedução científico-matemática, que é amplificadora e que nos alarga os horizontes do conhecimento. É dentro desses pressupostos que se pode dizer que a *ciência moderna é de natureza hipotético-dedutiva*, ou seja, uma feliz combinação do método matemático e do método experimental.

MÉTODO E OBJETO

56. Pensamos não ter havido mal na recapitulação de algumas noções elementares de Lógica, indispensáveis à apreciação do problema sob o ponto de vista ontognoseológico, que é o da correlação essencial entre método e objeto.

Sem anteciparmos as distinções que faremos na explanação da *Teoria dos Objetos*, e lembrando quanto foi dito sobre as relações entre Filosofia e Ciência (cf. págs. 54 e segs.), podemos adiantar que a correlação entre método e objeto veio pôr termo a uma longa disputa que alvoroçou certos meios filosóficos sobre o primado deste ou daquele outro processo de pesquisa no domínio das ciências sociais.

Devemos reconhecer que essa questão não pode ser resolvida em abstrato, pois cada campo de indagação, cada região ôntica deve implicar, dada a diversidade das respectivas estruturas, processos metodológicos distintos e irreversíveis.

Cada método deve adaptar-se a seu objeto, de maneira que muitos equívocos resultaram do fato de se pretender transladar para o campo das ciências culturais meios de pesquisa consagrados no setor das ciências físico-matemáticas.

A propósito da intuição, já lembramos que alguns autores distinguem os processos intuitivos segundo as suas possibilidades de captação de um tipo ou outro de objetos (intuição *intelectual* das essências; intuição *emocional* dos valores; e intuição *volitiva* da existência). Ora, o mesmo poder-se-ia dizer quanto à *indução* e à *dedução*, consideradas, respectivamente, como processos de conhecimento de *objetos reais* e de suas relações, e de *objetos ideais*, tais como os lógicos e os matemáticos.

Essas discriminações não podem, porém, ser recebidas sem se reconhecer, não só que a dedução e a indução se exigem reciprocamente, mas que ambas se apóiam em intuições, pois, como bem observa Lalande, “cada um dos momentos que compõem um raciocínio é, com efeito, um todo indivisível, enquanto é a apreensão de uma relação, isto é, um juízo; mas como esses momentos formam uma *série* o conjunto permanece discursivo”[18].

Se é exato, como Husserl tantas vezes no-lo afirma, que todo raciocínio é suscetível de ser visto como uma “série contínua de intuições”[19], parece-

nos, no entanto, que o processo de seriação racional não é explicável segundo a soma dos elementos intuitivos que a compõem. O raciocínio não resulta, em verdade, de simples ordenação de intuições, elaborada por livre opção do estudioso; decorre antes do modo de ser do objeto estudado, razão pela qual, a esta luz, os processos discursivos não constituem simples conexões ou justaposições de resultados intuitivos, mas possuem um valor intrínseco de "totalização" que a mera soma das intuições de per si não fornece.

O que há de próprio, de característico e de irredutível na indução e na dedução — e que não pode ser explicado mediante os elementos intuitivos particulares, nos quais um raciocínio possa porventura ser decomposto —, consiste na *integração unitária* das intuições e dos juízos, ou seja, no *sentido novo acrescido* ao encadeamento das intuições e dos juízos, graças a uma síntese tornada possível pela correlação concreta entre sujeito e objeto.

Essa interdependência de vias cognitivas, explicável à luz do que há de universal no sujeito cognoscente, leva-nos a evitar parcelamentos metodológicos demasiado rígidos: verifica-se uma *adequação maior* de métodos em função de objetos distintos, mais do que uma correspondência exclusiva de um só método para cada tipo de objeto.

Explica-se assim a maior incidência e aplicação da dedução, em confronto com a indução, nos vários domínios do saber, por refletir ela as exigências fundamentais e universais do pensamento mesmo na conseqüencialidade intrínseca de seus processos.

Na indução, ao contrário, há sempre o pressuposto de uma realidade, em função de cuja regularidade é posta a conclusão probabilística.

Nesse ponto, é de admirável precisão a discriminação feita por Francisco Romero em seu compêndio de *Lógica* nestes termos:

a) O raciocínio dedutivo pode referir-se a qualquer classe de objetos.

b) O raciocínio indutivo só se refere a objetos reais, e a certas relações entre objetos reais.

c) Todo raciocínio dedutivo sobre objetos ideais apóia-se, direta ou indiretamente, em um juízo sobre objetos ideais, cuja verdade se apreende em um ato de intuição.

d) Todo raciocínio indutivo parte de certas comprovações da experiência.

e) Todo raciocínio dedutivo sobre objetos reais pressupõe um saber anterior indutivo que proporciona a base necessária à dedução[20].

Por aí se vê que o problema da adequação do método ao seu objeto não exclui a complementação dos processos cognitivos, tal como acontece especialmente na esfera das ciências culturais.

OUTRAS ESPÉCIES DE MÉTODO

57. Indução e dedução são processos racionais, aplicáveis a diversos campos de pesquisa. Existem, porém, filósofos, e são a maioria, que sustentam a existência de métodos de inferência mediata peculiares à especulação filosófica, com naturais reflexos no plano das ciências positivas.

Na primeira parte deste estudo sobre o problema do método, tivemos ocasião de examinar autores, como Bergson e Husserl, que enaltecem processos intuitivos no campo da Filosofia. Agora, tornamos a encontrar, paralelamente, filósofos que apresentam e sustentam a necessidade de raciocínios ou processos discursivos válidos sobretudo no plano da pesquisa puramente filosófica.

Poder-se-ia dizer que a cada sistema de Filosofia corresponde, de certa forma, um método filosófico próprio, de sorte que, a sermos rigorosos, deveríamos estudar múltiplas doutrinas, para ver quais os métodos por elas historicamente revelados. Como isto é impossível, vamos dar alguns exemplos de métodos mediatos ou de processos discursivos, postos e definidos como essenciais à Filosofia.

58. MÉTODO CRÍTICO-TRANSCENDENTAL — O primeiro é o método *crítico-transcendental*, ligado ao nome de Kant, e que consiste na apreciação dos objetos segundo pressupostos gnoseológicos inerentes ao sujeito, tomado este, não empírica e particularmente, mas em seu valor universal. Segundo Kant, o conhecimento implica sempre uma posição do sujeito, condicionante e constitutiva do objeto. Como estas condições já estão no sujeito que conhece, condicionando como tais a experiência, são chamadas *condições transcendentais.* Como se trata, outrossim, de uma análise que visa os pressupostos desse conhecimento, explica-se a

denominação que lhe é dada.

A expressão *crítico-transcendental* envolve, então, estas duas circunstâncias ou peculiaridades — de ser uma indagação dos pressupostos do conhecimento; e uma subordinação do conhecimento do real a algo que já se admite aprioristicamente no sujeito cognoscente, como condição lógica da experiência mesma, conforme já explicado anteriormente.

59. MÉTODO DIALÉTICO — Outros autores sustentam que não é este o processo que deve ser usado, mas o *dialético*, como é o caso, por exemplo, de Hegel, para quem, dada a identidade de *real* e *racional*, a *dialética* nos oferece concomitantemente a marcha do pensamento e a da realidade, segundo suas próprias leis, em um desenvolvimento sempre conforme à natureza mesma do ser. Assim sendo, em virtude de sua identidade fundamental entre *real* e *racional*, o desenrolar-se do pensamento envolveria em si mesmo o conteúdo da experiência, confundindo-se com ela. Como se desenvolve o pensamento? Segundo Hegel, através de três fases, que ele denomina *tese*, *antítese* e *síntese*, ou seja: posição, contraposição e conciliação, pois todo finito põe o seu oposto, implicando um "superamento" que somente a Dialética pode explicar.

Segundo Hegel, é da essência do pensamento a existência dessas três fases. Toda vez que nosso espírito afirma A, implica, necessariamente, a posição de um não-A. Essa contraposição assinala o dinamismo do espírito e representa a força intrínseca de seu processo. Do embate dos opostos surge a sua conciliação que, por sua vez, já faz surgir uma outra negação, de maneira que o espírito se desenrola através de um processo trifásico: — "a Dialética, diz Hegel, constitui, pois, a alma motriz do progresso científico"[21].

Quando se interpreta a dialética hegeliana com a prioridade do real sobre o racional, surge a *dialética marxista* que informa o *materialismo histórico.* Também os marxistas sustentam que o processo dialético é o único possível para penetrar na totalidade congruente do real, mas depois de declararem que a consciência é um epifenômeno da realidade, cuja compreensão empírica revela um contraste perene. Marx aplica o método dialético na explicação da História, vista como um suceder-se de contradições, tendo como condição e base as formas técnicas de produção

econômica e seu conflito de interesses.

Não se deve esquecer que, apesar da pretendida identidade dialética entre *ser* e *dever ser*, existe, no fundo, tanto em Hegel como em Marx, a acentuação de um destes dois termos em prejuízo do outro.

Com efeito, na doutrina hegeliana prevalece o *dever ser*, porque, em última análise, é o ideal que guia a História, enquanto, na de Karl Marx, ocorre a preeminência do *ser* ou, mais particularmente, das exigências econômicas vitais na experiência histórica, o material sobre o espiritual.

Note-se que, tanto em Hegel como em Marx, a Dialética não fica circunscrita ao plano filosófico, mas abrange todos os domínios da Ciência. Nem é demais advertir que a Epistemologia atual vem dando cada vez maior realce ao papel da Dialética nos domínios do saber positivo, tanto nas ciências naturais como nas sociais, sem ficar vinculada, porém, às posições de Marx e Hegel, graças à *dialética de complementaridade*[22].

60. MÉTODO HISTÓRICO-AXIOLÓGICO OU CRÍTICOHISTÓRICO — Como estamos apenas exemplificando métodos de conhecimento filosófico *mediato*, vamos concluir fazendo uma breve referência àquele que nos parece mais conforme às exigências da pesquisa filosófica.

Denominamos processo histórico-axiológico àquele segundo o qual o conhecimento filosófico é sempre uma busca de pressupostos, mas não apenas de pressupostos de ordem lógica; a busca de pressupostos de ordem lógica envolve sempre indagações de natureza *ôntica* e *axiológica*, à luz da experiência histórica.

Como desenvolvemos mais amplamente em nosso livro *Experiência e Cultura*, o que denominamos *método histórico-axiológico* resulta do superamento do intuicionismo eidético de Husserl, tal como foi explicado nos §§ 49 e 50 do presente Capítulo, onde fomos obrigados a antecipar o estudo da matéria, por motivos de ordem lógico-expositiva.

Cabe observar que, ao contrário do que ocorre no pensamento de Hegel, o *método histórico-axiológico*, por ser fundado na polaridade inerente aos valores, não implica a *dialética dos opostos*, mas sim uma *dialética de complementaridade*, segundo a qual tese e antítese não se fundem na *identidade unitária da síntese*, mas, ao contrário, se correlacionam e se exigem reciprocamente numa *síntese aberta* que assegura a continuidade do processo.

O método histórico-axiológico, aplicado na indagação do mundo da cultura, apresenta-se como um *método dialético*, resultante da natureza mesma do espírito, que *atua* constituindo valores positivos e negativos, em uma tensão perene entre o particular e o universal, o concreto e o abstrato, o estático e o dinâmico etc. Como jamais um elemento se resolve no oposto, eles se implicam, recíproca e necessariamente, compondo a atividade espíritual. Compreende-se, desse modo, o caráter de polaridade e de implicação próprio dos *fatos culturais*, que exigem um processo de igual natureza para a captação do seu sentido ou significado, estendendo-se a Dialética desde o plano transcendental ao plano empírico das ciências humanas, embora segundo distintas razões e diversas estruturas.

Capítulo XI

DA POSSIBILIDADE DO CONHECIMENTO

61. Anteriormente, já respondemos a três perguntas. Que é que se conhece? De onde provém o conhecimento? Por que processos se conhece? Agora, vamos examinar, sempre perfunctoriamente, quais as respostas possíveis a uma quarta pergunta: — Qual a possibilidade do conhecimento?

No trato desta matéria, a terminologia apresenta-se bastante incerta; os que expõem o assunto ora empregam os termos em sentido muito restrito, ora em sentido muito lato. O que importa, porém, é fixar certas noções, dando conteúdo rigoroso, ou o mais possível rigoroso, a cada termo. Preferimos partir das duas posições mais conhecidas, que são o *dogmatismo* e o *ceticismo*.

DOUTRINAS DOGMÁTICAS

62. O dogmatismo tem sido interpretado de várias formas. Kant, por exemplo, considerava dogmáticos todos os adeptos da Metafísica tradicional, porquanto, dizia, haviam tentado resolver o problema do *real*, sem colocar, previamente, o problema do conhecimento mesmo. Nesta acepção, portanto, deveríamos considerar dogmáticos todos os pensadores que não situam como problema prévio e prejudicial a indagação do valor e do alcance do próprio conhecimento e, *a priori*, confiam nos poderes da razão.

Trata-se, porém, de uma colocação muito restrita. Preferimos manter o sentido tradicional da palavra, concebendo o dogmatismo como aquela corrente que se julga em condições de afirmar a possibilidade de conhecer verdades universais quanto ao ser, à existência e à conduta, transcendendo o campo das puras relações fenomenais e sem limites impostos *a priori* à razão.

O dogmatismo pode ser de duas espécies: — total ou parcial. Dizemos que o dogmatismo é total quando a afirmação da possibilidade de se alcançar a verdade última é feita tanto no plano da especulação, quanto no da vida prática ou da Ética. Não haverá barreiras intransponíveis ao conhecimento humano, quer o homem procure os fundamentos da ciência, quer indague das condições do agir. Uma atitude dogmática absoluta, sem qualquer reserva, parece-nos difícil de configurar-se entre os grandes pensadores. Um dogmatismo intransigente, que abra livre possibilidade de acesso à realidade em si, sem quaisquer dúvidas quanto à rigorosa adequação entre o pensamento e a realidade, torna-se cada vez mais raro.

Expressão máxima do dogmatismo, visto por este prisma, é o de Hegel, como conseqüência de sua identificação absoluta entre pensamento e realidade, ou, com suas próprias palavras, por entender que "o pensamento, na medida em que é, é a coisa em si, e a coisa em si, na medida em que é, é o pensamento puro", de sorte que "a Lógica deve ser compreendida como o sistema da razão pura, como o reino puro do pensamento. Este reino é o da *verdade tal como ela é em si e por si*, *sem véus*. Poderíamos, pois, dizer que esse conteúdo é a representação de Deus, como é na sua essência eterna, antes da criação da natureza e de um espírito finito"[1].

Mais freqüente, porém, é a posição dos dogmáticos em um sentido mais atenuado, ou seja, no sentido de afirmar-se a possibilidade de se atingir o absoluto em dadas circunstâncias e modos quando não sob certo prisma. De qualquer forma, o dogmatismo traduz, quase sempre, uma crença no poder da razão ou da intuição como instrumentos de acesso ao real em si.

Se examinarmos o dogmatismo parcial, verificaremos que alguns autores se julgam aptos para afirmar a verdade absoluta no plano da ação, enquanto outros somente admitem tais verdades no plano puramente especulativo, donde a distinção entre *dogmatismo teorético* e *dogmatismo ético*.

David Hume, por exemplo, duvidava da possibilidade de atingir as verdades últimas enquanto sujeito pensante, ou, por outras palavras, enquanto *honro theoreticus*, mas afirmava as razões primordiais de agir, estabelecendo as bases de sua Ética ou de sua Moral.

O mesmo poder-se-ia dizer de Kant, que é relativista no plano da razão pura, declarando a impossibilidade do conhecimento absoluto, mas se revela dogmático no plano da Ética, sustentando que o homem, na vida

prática, deve obedecer a imperativos categóricos, que não se revelam à razão teórica, mas à *vontade pura*, descortinando-lhe o mundo noumenal, ou do absoluto.

Pode-se, por conseguinte, ser dogmático em um sentido, e relativista e até mesmo cético, em outro.

Pascal, por exemplo, que não duvidava, evidentemente, de seus cálculos matemáticos e da exatidão das ciências enquanto ciências, era assaltado por dúvidas no plano do agir ou da conduta humana. Focalizando, por exemplo, o problema da justiça, impressionava-se ele com a variação dos critérios legais de país para país, e mostrava-se perplexo na consideração do valor do justo. Que verdade moral é esta que dois graus da latitude bastam para destruir? Que verdade moral é esta, posta como absoluta e objetiva, quando ela se revela uma aquém, e outra além dos Pirineus? Tratava-se, por conseguinte, de uma atitude dubitativa quanto à vida prática, mas não dubitativa no plano da especulação científica[2].

DOUTRINAS CÉTICAS

63. Passemos, agora, a examinar o problema do ceticismo, que, geralmente, se contrapõe ao dogmatismo. Enquanto o dogmatismo afirma a possibilidade de atingir-se a verdade com certeza e sem limites *a priori*, o ceticismo implica uma atitude dubitativa ou uma "provisoriedade constante", mesmo a respeito de opiniões emitidas no âmbito das relações empíricas.

Muitos autores colocam no quadro do ceticismo uma série de doutrinas, como, por exemplo, o criticismo de Kant, ou o positivismo de Augusto Comte. Parece-nos que essa subordinação não tem razão de ser. O ceticismo nunca abandona a atitude dubitativa do espírito, mesmo quando enuncia juízos sobre algo de maneira provisória, sujeitos a serem refutados à luz de sucessivos testes. Veremos, mais tarde, que o relativismo baliza o conhecimento humano, excluindo de suas possibilidades a esfera do absoluto, mas daí não resulta que o relativismo possa ser considerado cético. Os relativistas declaram que se conhece parcialmente, mas sustentam a certeza objetiva, ainda que refutável, do pouco que se conhece.

O ceticismo, ao contrário, distingue-se por sua posição de reserva e de

desconfiança, mesmo quando acolhe em caráter provisório certas explicações da realidade. Há, portanto, uma profunda diferença de atitude espiritual entre o relativista e o cético, entre o espírito crítico e o espírito cético: um duvida para certificar-se da verdade; o outro duvida por descrer dela, pela *equivalência de todas as respostas possíveis*. A quem lhe objetasse que "afirmar a equivalência de todas as respostas é sempre *afirmar algo*, dando-o como certo" — o cético retrucaria que esta é uma asserção equivalente às demais, e recairíamos, a seu ver, na *circularidade dubitativa*…

O ceticismo também poderia ser distinto, sempre para fins expositivos, em total e parcial. O ceticismo absoluto é conhecido também como *pirronismo*, em razão do filósofo da Grécia, Pirron (360-270 a.C.), que pregava a necessidade da suspensão do juízo (*epogé*), dada a impossibilidade de qualquer conhecimento certo: — o ceticismo absoluto envolve tanto as "verdades metafísicas", da realidade em si mesma, quanto as relativas ao fundo dos fenômenos. O homem não poderia pretender, de modo algum, certeza gnoseológica, visto não existir *adequação possível* entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido. Desse modo, afirmações ou negações a respeito de algo apresentariam igual problematicidade e incerteza, porque insuscetíveis de qualquer verificação, não sendo possível dizer que algo seja verdadeiro ou falso em si mesmo, assim como belo ou feio, justo ou injusto. Já antes dissera o sofista Górgias que nada existe, e que, se fosse possível conhecer algo, também não seria possível expressar o conhecido com exatidão; e mesmo que houvesse possibilidade de expressá-lo, não haveria possibilidade de entendimento, visto como cada homem daria às palavras sentidos diversos. O homem não teria outro remédio senão a atitude de não formular problemas, dada a equivalência fatal de todas as respostas.

O ceticismo radical já alberga em si mesmo a sua contradição, porque, se o cético apresenta sua doutrina, é porque afirma ou nega alguma coisa. O cético, no momento em que põe em dúvida a possibilidade de conhecer, já está afirmando algo de que não pode abrir mão, para poder subsistir como cético: — a necessidade de duvidar…

O ceticismo radical é, porém, mais uma exacerbação do que uma tendência natural, embora haja sempre céticos quanto a este ou àquele problema da realidade ou da vida. Daí haver céticos no plano teorético, como os há no plano prático. Já tivemos ocasião de ver a atitude de Pascal,

cujo ceticismo é ético, procurando, angustiosamente, as bases do agir em uma problematicidade transcendente ou escatológica.

O ceticismo é, muitas vezes, considerado uma atitude fácil e cômoda, mas não é assim. A dúvida é sempre um estado de inquietação e, como disse Augusto Comte, marca uma transição entre uma afirmação e outra: — o homem não pode normalmente viver sem crer em algo.

Podemos, aqui, distinguir duas atitudes céticas, que se têm revelado na História. Uma prende-se ao ceticismo da velhice, do abandono do poder criador do homem. É o ceticismo que aparece nas épocas em que a cultura e a civilização perdem consciência de seu próprio destino, ou de seus valores. É o ceticismo do cansaço, dos que se sentem pequenos para a tarefa que outros souberam elevar tão alto: — é o ceticismo, por exemplo, da Nova Academia, em contraste com as afirmações maravilhosas do ciclo platônico-aristotélico. Em contraposição a esse, há o ceticismo metódico das épocas adolescentes e jovens, como, por exemplo, o de Descartes, com a dúvida metódica, não para fugir ou renunciar à verdade, mas para abrir caminhos mais seguros à conquista da verdade mesma. É a atitude cética ascendente das épocas históricas em eclosão, mas *ceticismo provisório*, que alberga as condições de seu superamento.

O RELATIVISMO

64. Passemos ao relativismo, que tem algo de semelhante ao ceticismo, mas que se distingue pelo fato de afirmar a possibilidade de um conhecimento parcial, mas estreme de dúvidas. O relativismo tem assumido várias formas através da História.

RELATIVISMO CRITICISTA — Relativista é, por exemplo, Kant, no plano teorético ou da razão pura, consoante as bases de sua Filosofia crítica.

Como já tivemos ocasião de dizer, Kant subordina o conhecimento do objeto a algo que preexiste logicamente em nosso espírito, às formas *a priori* da sensibilidade e às categorias do intelecto. O homem não pode conhecer senão fenômenos, considerando-se fenômeno aquilo que é suscetível da experiência. Só conhecemos o que ocorre no plano fenomenal, porque só isso é apreensível por nosso espírito, que impõe suas leis ao

universo. O absoluto é um limite intransponível, que a nossa razão não atinge. Diante do absoluto, que não é matéria de intuição, a razão, entregue a si mesma, formula respostas antinômicas ou contrárias, sem ser possível dizer qual das respostas é a verdadeira. Não posso, pois, ter certeza de que o universo é finito ou infinito, ou se a alma é ou não mortal, porque, racionalmente, posso carrear argumentos pró ou contra ambas as teses. Só tenho certeza daquilo que se revela no domínio dos fenômenos, ou seja, que se oferece primordialmente à intuição e é matéria de experiência. Donde a negação da Metafísica, ou da Ontologia ou "Teoria do Ser"[3].

No concernente aos fenômenos, porém, não tinha dúvidas. Kant alarmara-se com o ceticismo de Hume, que pusera em dúvida e em contestação o princípio de causalidade, ferindo, assim, em sua essência, a Física de Newton, limitando os poderes do conhecimento humano, está certo de ter atingido uma base estável, um ponto dogmático que a razão pura pode afirmar, porque relativo ao mundo dos fenômenos.

É preciso ponderar que o filósofo alemão não conclui negando Deus ou a imortalidade da alma. Limita-se, ao contrário, a declarar a possibilidade de se sustentar, pelos meios da razão, quer a tese positiva, quer a tese negativa sobre a existência de Deus ou a imortalidade da alma. Se, racionalmente, não podemos provar que Deus existe, também racionalmente não podemos provar sua inexistência. Há um limite na possibilidade do conhecimento, que deve se circunscrever apenas à esfera fenomenal ou das relações, abrindo-se a outras vias o acesso ao absoluto, no plano da razão prática.

65. O POSITIVISMO — Outra posição relativista é aquela que nos é dada por Augusto Comte e por todos os positivistas. Também Comte declara que não podemos conhecer senão fenômenos, ou seja, relações entre fatos. O conhecimento dos fenômenos está na dependência dos recursos das ciências positivas, culminando em uma síntese que outra coisa não é senão a Filosofia. Como bem esclarece Ernst Cassirer, no quarto volume de sua obra monumental sobre *O Problema do Conhecimento na Filosofia e na Ciência Modernas* (1906-1920, sendo o 4º volume de publicação póstuma), "a regra fundamental do positivismo consiste em afirmar que toda proposição, que não possa ser reduzida com o máximo rigor ao simples testemunho de um fato, não encerra nenhum sentido real e inteligível".

Acrescenta Cassirer que esse “critério de sentido”, que Schlick e Carnap põem à frente do positivismo lógico moderno, já aparece diafanamente formulado por Augusto Comte[4].

O relativismo positivista baseia-se na apreciação do saber como saber positivo de “relações”, que marcaria a terceira fase evolutiva da Humanidade, superando os chamados estados “teológicos” e “metafísico”.

Há certa coincidência entre o kantismo e o comtismo, porque ambos excluem o absoluto da possibilidade do conhecimento, contrapondo-se à Metafísica tradicional. Ressalta, porém, a diferença essencial na natureza das respostas, porque partem os dois pensadores de pressupostos diversos, podendo-se dizer que Comte, infenso a qualquer subjetividade *a priori*, estabelece uma correlação progressiva entre o processar-se dos fenômenos e o pensamento que no real encontra a fonte de seu desenvolvimento. O mestre do positivismo não apresenta, com efeito, qualquer *a priori* em sua concepção relativista do mundo, no qual as formas distintas do saber se compõem em um “organismo unitário do conhecimento”, do qual se deduzem as diretrizes ordenatórias da vida prática, ou da Política.

Entre os relativistas poder-se-iam colocar várias outras doutrinas. Vamos fazer uma referência sumária a alguns nomes, pois esta recordação de autores é apenas exemplificativa.

66. CONVENCIONALISMO GNOSEOLÓGICO — Liga-se especialmente a alguns filósofos da ciência do século passado e princípio deste, como Ernst Mach e Avenarius e o grande matemático francês Henri Poincaré, aos quais, mais do que a Augusto Comte, consideramse ligados muitos neopositivistas.

Segundo Poincaré, os conhecimentos científicos são de caráter *regulativo* ou *convencional.* Na base dessa concepção, no tocante às Matemáticas, a noção de *comodidade* substitui a de *verdade*, devendo a palavra “comodidade” ser entendida em uma acepção intelectual de maior correspondência aos dados da experiência.

A Geometria euclidiana não é menos ou mais verdadeira do que as *não euclidianas*, mas é mais cômoda, porque se adapta mais às estruturas normais de nossa vida. Haveria, assim, algo de convencional no saber científico, porque existente sempre uma preocupação de adaptar as respostas a certas conveniências ditadas pelo êxito, pela segurança etc.[5].

Em sentido análogo, desenvolve-se o pensamento de Hans Vaihinger, sustentando o caráter puramente *ficcionalista* de todo conhecimento: afirmamos algo "como se" (*als ob*) houvesse certeza, por sua utilidade biológica[6].

Como estamos vendo, já se insere nessas doutrinas certo aspecto prático, que nos leva, imediatamente, para a quarta das posições que devemos examinar, que é a do *pragmatismo*.

O PRAGMATISMO — O pragmatismo merece ser assinalado, não só pela importância que assume nas inclinações culturais de muitos, como também por constituir uma inovação irrecusável na colocação do problema que estamos examinando.

Toda a teoria do conhecimento, desde Descartes, passando por Kant, até nossos dias, gira em torno da relação sujeito-objeto. Poderíamos, mesmo, dizer que a Ontognoseologia é o conjunto dos problemas e das respostas possíveis em razão das relações de implicação entre sujeito e objeto — sujeito cognoscente e algo conhecido.

Os pragmatistas sustentam que este problema não se põe ou não deve ser posto no plano puramente especulativo, como adequação do juízo à realidade, porquanto a especulação está sempre ligada às exigências da vida individual ou social. Não há uma verdade puramente teorética, mas há uma verdade essencialmente teorético-prática como momento de existência, sendo absurdo separar-se a teoria da prática.

Costuma-se dizer que para o pragmatismo o critério de verdade não é a adequação do sujeito ao objeto, mas a medida de sua conveniência sócio-cultural, como utilidade menor ou maior para o homem.

Reduzir o critério da "verdade" ao critério do "útil" é, porém, empobrecer a problematicidade do pragmatismo. O pragmatismo não é uma redução simplista do verdadeiro ao útil. O que o pragmatismo sustenta é que devemos resolver o problema do conhecimento e do alcance do conhecimento reconhecendo que a teoria se insere ou se integra como momento da "ação" ou da vida prática, a tal ponto que os "elementos formais" da Lógica são "formas de dada matéria", consoante expressiva maneira de dizer de John Dewey.

Uma verdade só é verdade porque vai ao encontro das exigências vitais do homem; e essas exigências só se aquilatam no plano da ação e não no plano teorético da especulação, seccionado das circunstâncias existenciais.

O pragmatismo encontrou seu “habitat” natural nos Estados Unidos da América, graças às obras de Peirce e de William James, este famoso sobretudo por seus estudos de Psicologia, assim como por seus escritos de Filosofia Moral e de Filosofia da Religião.

Seus ensinamentos lograram ampla repercussão em todas as partes do mundo. Em um certo momento, quis ver-se pragmatismo em todas as teorias e sistemas. Até mesmo Bergson foi confundido a princípio com os pragmatistas, por ter ele sustentado o caráter instrumental da inteligência.

A parte crítica de Bergson, quando declara que a inteligência é um instrumento de conquista espacial ou quantitativa do real, para subordinar o real aos fins da vida humana, tem, evidentemente, pontos de contato com o pragmatismo. Bergson, porém, afasta-se do pragmatismo quando indica a intuição como instrumento para atingir a verdade especulativamente no plano teorético e também no plano prático, desvendando os planos do ser em si, da temporalidade absoluta.

Na Inglaterra, o pragmatismo teve um grande expositor e cultor em Ferdinando Schiller, cujas idéias coincidem em parte com as de James, mas com mais vivo sentido histórico das exigências humanas, donde o nome *humanismo* dado à sua Filosofia.

Nos Estados Unidos, a corrente pragmática apresenta uma plêiade de seguidores, dentre os quais merece especial referência a figura de John Dewey, cuja doutrina é conhecida como uma forma de “humanismo naturalista” ou de “pragmatismo instrumental”.

Em todas as correntes, o critério de fixação da possibilidade do conhecimento não é mais posto apenas no plano da teoria ou da especulação pura, mas no plano da “praxis”, tendo em vista as exigências da vida humana, quer da vida humana singularmente considerada, quer da vida do homem ordenada em sociedade.

No fundo, a verdade seria algo de condicionado pela cultura e pela civilização a que o homem pertence, pela natureza e pelos problemas da própria vida. Nesse ponto, o pragmatismo achega-se a uma outra espécie de relativismo, que é o *bio-sociológico*, combinação de explicações biológicas e sociológicas dos problemas da verdade.

Vimos, assim, em síntese bem rápida, algumas doutrinas sobre a Teoria do Conhecimento que, de certa maneira, focaliza sempre o problema do sujeito que conhece e as possíveis atitudes do espírito perante o objeto

conhecido.

TEORIAS DA VERDADE

67. Ao estudarmos as diversas teorias sobre as possibilidades ou limites do conhecimento, já tivemos a oportunidade de mostrar que cada tipo de resposta depende de um conceito de verdade, sendo conveniente aduzir algumas considerações sobre os critérios apresentados para poder-se afirmar que algo é verdadeiro ou falso, pois o que está em causa é a validade ou a eficácia dos processos cognoscitivos.

No trato dessa matéria pode prevalecer uma tomada de posição *ontológica*, quando indagamos da validade de uma asserção com referência ao ser em si; ou, então, *ôntica*, quando nos referimos à correspondência ou não entre o que se enuncia e aquilo que é *objeto de conhecimento*, abstração feita da problemática da “coisa em si”.

De outro lado, a verdade de algo pode ser afirmada ou negada, não por sua correspondência ou não às coisas, mas no próprio contexto lógico-lingüístico daquilo que é enunciado, vendo-se, pois, a verdade sob o aspecto proposicional e semântico, para saber-se se o que digo de algo é verdadeiro ou falso. Pode-se, desse modo, distinguir entre “verdade ôntica” e “verdade semântica”, muito embora, como assinala Ferrater Mora, não seja sempre fácil distinguir entre esses dois sentidos, porquanto “uma proposição verdadeira se refere a uma realidade, e de uma realidade se diz que é verdadeira”[7]. Além disso, se afirmamos a falsidade de uma asserção relativamente à aparência ou à irrealidade de algo, está implícita a verdade do que se afirma em sentido contrário.

Quanto às duas primeiras colocações do problema da verdade, no plano ontológico ou ôntico, não é demais salientar que quando fazemos a pergunta: *Quid est veritas*? (Que é verdade?) estamos no plano metafísico; enquanto nos situamos no plano gnoseológico, ou, como preferimos dizer, ontognoseológico, quando indagamos se “algo é verdadeiro ou não”.

O segundo desses sentidos é o que prevalece na Teoria do Conhecimento contemporâneo, apesar de seus precedentes na Filosofia Grega, sendo lembrado, com razão, o ensinamento de Aristóteles, em sua *Metafísica*, nestes termos: “Dizer que é o que não é, ou que não é o que é, é

o falso; dizer que é o que é, e que não é o que não é, é o verdadeiro”[8].

O certo é que, tanto para declararmos *real* ou *falsa* uma asserção, há sempre necessidade de se adotar um ou mais critérios capazes de “legitimar” o asserido, tomado o verbo “legitimar” não em sentido ético — que não teria cabimento — mas em sentido lógico. O que se busca, em suma, é uma base ou ponto de referência que nos autorize a aceitar como verdadeira ou falsa uma proposição, por sua *confirmação*.

Podemos distinguir vários conceitos de verdade, como, por exemplo, a de correspondência, a revelada, a de evidência, a de conformidade a uma regra ou conceito, a baseada na coerência, ou na utilidade etc., observando que tais critérios não se excluem, mas freqüentemente se correlacionam.

O critério de “correspondência” consiste em afirmar-se a verdade de uma proposição por corresponder ela à coisa referida (*adaequatio rei et intellectus*, no dizer conciso de Tomás de Aquino). Quando, como fundamento dessa correspondência, se apela para verdades absolutas ou eternas, ou se parte *ab origine* da revelação feita por um ente supremo, ou Deus, temos a “verdade revelada”. Comumente, esta última teoria implica a noção da verdade como um atributo do ser. Segundo alguns autores, também se poderia falar em “verdade revelada” numa acepção empírica, como aquilo que *de per si se manifesta e se impõe ao espírito*, mas, para evitarmos equívocos, melhor será dizer que então se configura uma *verdade de evidência*, sem se envolver qualquer elemento de crença no transcendente recebido como verdade última e inconteste.

Não se pense que a “teoria da correspondência” seja sustentada apenas por filósofos adeptos de uma compreensão ontológica ou ôntica do processo cognoscitivo, visto como ela é também aceita por lógicos contemporâneos, muito embora sob perspectiva diversa, de natureza puramente semântica. Assim é que Alfred Tarski, reportando-se ao ensinamento aristotélico supra-recordado, conclui, sinteticamente: “Um enunciado é verdadeiro se é confirmado por todos os objetos, caso contrário é falso”; ou, então: “uma asserção é verdadeira se, e apenas se, corresponder aos fatos”[9]. Note-se que Tarski desvincula esse seu critério de qualquer pressuposto realista ou idealista, empiricista ou metafísico.

Em nosso livro *Experiência e Cultura* concordamos com o critério de correspondência, tal como é enunciado por Tarski, mas com a ressalva correlata de que não se deva excluir como objeto ou fato cognoscível o

mundo do *valioso*, que os neopositivistas consideram *a priori* insuscetível de ser objeto de um enunciado válido ou "dotado de sentido".

Ao expormos a posição dos pragmatistas, já lembramos que eles reduzem a verdade ao êxito benéfico da ação, aferindo-se a sua validade em termos de *utilidade.* Como lembra Nicola Abbagnano, o primeiro a formular essa teoria foi Nietzsche quando escreveu em sua obra *Wille Zur Macht:* "Verdadeiro não significa em geral senão aquilo que é apto à conservação da humanidade. O que me faz perecer quando nele acredito não é verdadeiro para mim; é uma relação arbitrária e ilegítima do meu ser com as coisas externas"[10].

A teoria da "conformidade a uma regra", além de seus precedentes na Filosofia de Platão e de Aurélio Agostinho, encontra a sua formulação mais perfeita na doutrina de Kant, para quem a verdade consiste na conformidade com "as leis gerais necessárias do intelecto", postas transcendentalmente. Lembre-se, outrossim, que também a *verdade moral* é afirmada por Kant como adequação aos *imperativos categóricos* da razão pura prática, visto como à razão pura teórica não seria dado responder validamente às questões pertinentes à existência de Deus e à liberdade humana, até então invocadas como fundamento da Ética.

A noção de "verdade como *coerência*", apresentada pela primeira vez pelos neo-idealistas ingleses, teve sua expressão mais nítida na obra de Bradley, *Aparência e Realidade*, de 1893, na qual se apresenta a convergência das opiniões e, mais particularmente, das pesquisas sobre o real como sinal de verdade. A coerência, nessa concepção, além de se basear no reconhecimento de que "o que é contraditório não pode ser real", vincula-se à crença de que a consciência progressivamente a si mesma se esclarece até se aproximar, o mais possível, da Consciência infinita, o que nos mostra os pontos de contacto dessa teoria com a da revelação, mas no sentido de um esclarecimento progressivo em busca de plenitude e absoluta harmonia.

Formulação bem diversa da teoria do consenso é a dada por T. Kuhn e outros epistemólogos, segundo os quais a verdade teria como base de referência a convergência das asserções vigentes no seio da *comunitas scientiarum*, isto é, em razão da acolhida unânime dos resultados das pesquisas científicas e sua contrasteação, ainda que formulada de forma provisória, por se considerar, como afirma Karl Popper, que a verdade

científica é sempre *refutável*. Segundo Kuhn, a investigação científica se desenrola com referência a determinados *paradigmas* que vão sendo substituídos à medida que se verifica a sua incompatibilidade com os resultados alcançados, não sendo as revoluções científicas episódios cumulativos. Posteriormente ao seu livro, *A Estrutura das Revoluções Científicas*, o referido epistemólogo completou suas idéias, ao se referir a *paradigmas exemplares* e *matrizes reguladoras* que assegurariam caráter não problemático à comunicação entre cientistas[11]. Como o próprio Kuhn reconhece, essa colocação do problema leva o estudioso a acolher uma *Weltanschaung* ou concepção do mundo, ou, dizemos nós, a conjeturar sobre o Ser.

Se bem analisarmos essa teoria, veremos que nela se oculta um critério probabilístico, admitindo-se como verdade provável a aceita pelo maior número de investigadores qualificados do real. Não é sem motivo que o citado Popper considera *conjeturais* os juízos científicos[12].

Não podemos concordar com Abbagnano e outros expositores quando situam os conceitos de verdade de Descartes, Hegel ou de Husserl como variantes da teoria da revelação. A verdade de evidência do *cogito* (*Cogito*, *ergo sum*) põe-se, por si mesma, muito embora Descartes, depois, assegure a validade dessa asserção por não se poder aceitar a existência de um Deus enganador, o que é dito no plano metafísico e não no teológico.

Em Hegel, a nosso ver, a verdade é a expressão do processo dialético da auto-revelação da Idéia, sendo o "auto-revelar-se" um "autoconstituir-se", dada a identidade fundamental, no idealismo hegeliano, entre pensamento e realidade. No fundo, a teoria da coerência dos neo-idealistas ingleses encontra em Hegel o seu ponto de partida, podendo-se afirmar, desde que sem qualquer conotação de ordem psicológica, que para o filósofo de Stuttgart a verdade é a expressão de uma *autoconsciência* infinita, em função da qual o conhecimento subjetivo se identifica cada vez mais com o conhecimento objetivo, expressando-se como "universal concreto", isto é, como verdade absoluta da Idéia, superando todas as formas de liberdade particular, matemática, histórica etc.

De outro lado, é equívoco afirmar-se que a *evidência*, adotada por Husserl como critério da verdade e de toda "ciência de rigor", seria uma forma de *revelação*, a não ser dando a este termo o sentido lato de *intuição*. A verdade, na fenomenologia husserliana, como vimos, é *intuída*

intelectivamente a partir do sujeito cognoscente no sentido intencional das coisas, cujo *"eidos"* ou essência se manifesta no ato cognoscitivo, culminando numa "reflexão" posterior ao sujeito transcendental, porém já com toda a riqueza de elementos captados intuitivamente no real.

Pondere-se, aliás, que a *evidência* é um critério intelectivo da verdade, abstração feita de qualquer enfoque filosófico, isto é, independentemente da acolhida desta ou daquela outra posição firmada nos domínios da teoria do ser ou do conhecimento. Parece-nos que a verdade de evidência não colide com a de correspondência, mas antes a confirma, como quando dizemos que uma rosa é branca e outra é vermelha. A atribuição dessa qualidade a dois entes distintos implica tanto uma "verdade de correspondência" (o que digo das rosas não é uma aparência, mas uma realidade) como o reconhecimento imediato e intelectivo de que o branco não se confunde com o vermelho, não podendo ser posta em dúvida essa asserção. É axiomático que A é A.

A aproximação que fizemos antes entre a teoria da coerência e a de Hegel leva-nos a dizer que, na trilha desse pensamento, também pode ser situado o marxista Jürgen Habermas, que apresenta, como critério da verdade objetiva e normativa, isto é, tanto no plano da teoria quanto no da práxis, o consenso obtido através da *ação comunitária*, caracterizada pelo debate social dos interesses em conflito inerentes ao processo dialógico do conhecimento. Nada mais inseguro do que essa forma de consenso que transforma a convicção comunitária da verdade em critério de certeza da verdade mesma.

Em última análise, a vinculação que Habermas faz entre conhecimento e interesse, por mais que ele procure achegar-se a Kant, o mantém ainda situado na linha do materialismo histórico que tenta superar[13].

TÍTULO III

NOÇÕES DE ONTOLOGIA E DE AXIOLOGIA

Capítulo XII
TEORIA DOS OBJETOS

NOÇÕES GERAIS — DA ONTOLOGIA EM SENTIDO ESTRITO

68. Concluída a exposição da matéria relativa à Gnoseologia, já podemos passar ao estudo da Ontognoseologia "*a parte objecti*", ou seja, à Ontologia como estudo do conhecimento do real "a partir dos objetos que o compõem". A palavra Ontologia, em sua acepção clássica, refere-se à parte geral da Metafísica, à teoria do ser enquanto ser. Não é nesse sentido lato que vamos empregar o vocábulo, mas sim para indicar a teoria do ser enquanto *objeto do conhecimento*, do ser enquanto termo de correlação no ato cognitivo, de modo que a Ontologia de que vamos cuidar pode ser considerada *formal*, consoante foi anteriormente esclarecido[1].

A parte nuclear da Ontologia, estrito senso, é a *Teoria dos Objetos*, à qual se acrescentam outras indagações, como, por exemplo, as referentes aos nexos ou relações entre as diversas regiões de objetos. Neste estudo, limitar-nos-emos à teoria dos objetos propriamente dita, cuja finalidade é determinar qual a natureza ou estrutura daquilo que é suscetível de ser posto como objeto do conhecimento.

Verificamos preliminarmente as condições do conhecimento, levando em linha de conta a contribuição positiva do sujeito cognoscente e mostrando a necessária correlação entre o sujeito que conhece e o objeto como algo conhecido. Se a Gnoseologia diz respeito à capacidade ou às condições do sujeito, já o estudo ora iniciado, a Ontologia, refere-se às *estruturas ou formas dos objetos em geral*.

Vê-se, portanto, que são estudos correlatos, separáveis só por abstração, de maneira que há sempre a necessidade de se recompor a síntese das duas pesquisas, pelo reconhecimento de que toda indagação

gnoseológica implica uma ôntica e vice-versa, como partes integrantes da Ontognoseologia.

Antes de prosseguirmos na explanação da matéria, desejamos fazer uma observação que poderá evitar muitos equívocos. Não se deve confundir *sujeito cognoscente* com *sujeito de um juízo.* Formulemos o juízo na sua expressão mais simples: *S é P*. Dizemos que juízo é o enunciado de algo a respeito de algo, com convicção da verdade da atribuição feita. Se afirmamos que uma parede é branca, é claro que estamos reconhecendo que a "brancura" é qualidade pertencente àquele ente, e pretendemos que assim seja. O juízo, portanto, abrange um *sujeito*, de quem se afirma algo; um *predicado*, que significa ou menciona a qualidade atribuída, e um *verbo*, cuja função é entrelaçar o sujeito ao predicado. A parede (sujeito) é (verbo copulativo) branca (predicado). Lembre-se que *proposição* é a expressão verbal ou significativa de um juízo.

Perguntamos agora: — que é que pode ser sujeito de um juízo lógico? Ou, por outras palavras, que é que pode ser referido ou mencionado pelo sujeito de um juízo lógico? O sujeito de um juízo lógico refere-se sempre a um *objeto*, a respeito do qual se declara algo. Note-se que são termos distintos: — sujeito cognoscente é uma coisa, e sujeito de um juízo lógico é outra. Sujeito de um juízo lógico é sempre referido a um objeto. É por esse motivo que um dos expositores desta matéria, Aloys Müller, afirma que devemos entender por objeto tudo o que pode ser sujeito de um juízo e enquanto é sujeito de um juízo[2].

Por que motivo formulo o juízo: — "a parede é branca"? Porque assim se me apresenta na percepção. No ato de ver, a parede é *objeto* de minha visão, e, se digo que ela é branca, é porque lhe reconheço aquela qualidade como própria. Ao dizer: — "a parede é branca", o *objeto* de minha visão toma o valor de *sujeito do juízo*. É por isso que é possível afirmar que *objeto*, em Ontologia, é tudo aquilo que é sujeito de um juízo lógico, ou a que o sujeito de um juízo se refere.

O nosso estudo vai consistir exatamente em saber quais as espécies de objetos que podem ser tratadas pelas ciências. Esta indagação poderia também ser expressa da seguinte maneira: — Que espécies de realidades se conhecem? Que espécies de objetos os sujeitos dos juízos mencionam?

Temos, geralmente, uma concepção muito pobre do real, entendendo que a realidade se circunscreve àquilo que tomba sob a ação de nossos

sentidos. A realidade, no entanto, é muito mais complexa e rica, desdobrando-se em infinitas formas de conhecimento, cujas correlações constituem uma das preocupações da Filosofia contemporânea, segundo o princípio da *interdisciplinaridade*, visto como os *objetos* se referem sempre a aspectos distintos da realidade, pressuposta como sendo uma só.

OBJETOS FÍSICOS E PSÍQUICOS

69. Procuremos proceder metodicamente, discriminando a matéria a partir do mais acessível e intuitivo. Em primeiro lugar, a ciência pode versar sobre objetos naturais, como quando o químico estuda as propriedades do hidrogênio, do oxigênio ou de um metal. Que é que caracteriza os objetos que se chamam físicos ou "reais", no sentido estrito desta última palavra? O que os distingue é o fato de não poderem ser concebidos fora do espaço e do tempo. Todo objeto físico diz respeito a um ser ou a um ente ao qual é inerente a extensão. Podemos, por exemplo, fazer abstração, na análise de uma pedra, de qualidades como a aspereza, a resistência, a brancura etc., mas não podemos jamais fazer abstração de que é extensa. Todo corpo é extenso, não sendo possível ter-se o conceito de corpo sem o de extensão, razão pela qual John Locke dizia que a extensão é uma *qualidade primária*, por ser logicamente inseparável dos seres corpóreos, concretos, enquanto as acima lembradas seriam *qualidades secundárias.* Podemos, pois, concluir que, em primeiro lugar, existem objetos que se distinguem pela *espacialidade* e pela temporalidade, visto como também duram no tempo.

Temporalidade e espacialidade delimitam uma ampla esfera da realidade, dando lugar aos objetos que chamamos de objetos físicos, e que outros denominam "reais", estrito senso.

70. Passemos, agora, a observar aquilo que ocorre em nossa vida interior. Fechemos os olhos para as coisas que nos cercam, tentando compreender o que se passa em nós mesmos, no plano de nossa consciência. Verificamos, então, que há todo um mundo suscetível de uma nova ordem de indagação ou de uma nova ciência, que é a Psicologia. As emoções, as paixões, os instintos, as inclinações, os desejos são todos elementos sobre os quais a ciência volve sua atenção, procurando caracterizá-los e explicá-

los através de laços constantes de coexistência ou de sucessão. Esses elementos, entretanto, não podem ser concebidos no espaço, porque apenas *duram no tempo*.

Somos os sujeitos onde se desenvolve a sensação ou a emoção, mas podemos dizer que as sensações e as emoções somos nós mesmos. Uma emoção — a ira ou o ódio — não está no homem como uma coisa corpórea se situa ou "é" no espaço. Não existe espacialidade nos objetos psíquicos, porque eles têm esta característica de serem apenas temporais. A emoção é enquanto dura.

Temos, assim, objetos que possuem apenas *temporalidade* e são os objetos psíquicos[3].

Estas duas classes de objetos, que estamos paulatinamente discriminando, compõem uma categoria mais ampla, que é a dos *objetos naturais*, porquanto o que nela predomina é o elemento que a natureza mesma nos oferece. De certa forma, são elementos *dados* pela natureza, e não construídos pelo homem como resultado de uma instauração originária da inteligência e da vontade.

Se os objetos psíquicos e físicos compõem uma mesma esfera de realidade, algo deve haver de comum entre eles capaz de disciplinar o acesso espiritual até às suas qualidades ou determinações. É o *princípio de causalidade* que nos possibilita atingir e explicar os *objetos naturais*, quer físicos, quer psíquicos, porque se distinguem como fenômenos que se processam, em geral, segundo nexos constantes de antecedente a conseqüente.

Todos os objetos nesse domínio são suscetíveis de verificação experimental, segundo pressupostos metódicos "não teleológicos", pois os processos finalísticos, concebidos em si mesmos, sem referência a *nexos causais*, são incompatíveis com a Física, a Química e demais ciências positivas.

As novas formulações do princípio de causalidade, como as que resultam da teoria quântica de Planck, não alteram, ao que parece, a verificação fundamental de que a estrutura ou a determinação dos *objetos naturais* implica "causalidade" como seu princípio informador, ou categoria explicativa de suas estruturas e conexões.

Diríamos, com palavras de Bertrand Russell, que tudo quanto julgamos conhecer do mundo físico depende inteiramente da suposição de que

existem *leis causais*[4].

OBJETOS IDEAIS

71. Pensamos que não há dúvidas quanto à determinação das duas ordens de realidades já consideradas, que são aquelas com as quais nos sentimos mais familiarizados. Há pensadores que reduzem a realidade apenas àquelas formas. Cremos, no entanto, que existem outros aspectos do real. Consideremos, por exemplo, o campo de indagação da Lógica formal ou da Matemática. Esta não tem por objeto coisas situadas no espaço e no tempo, nem tampouco elementos que se manifestem apenas temporalmente. É próprio das Matemáticas cuidar de entidades abstratas, de entes cujo ser exclui qualquer temporalidade e qualquer espacialidade, no sentido de poderem ser concebidos "no" espaço ou "no" tempo[5].

Pense-se em um triângulo, em uma circunferência, em um número, em um juízo lógico, em um silogismo. O ser desses objetos, sobre os quais versam as Matemáticas e a Lógica, é um ser puramente ideal, o que demonstra que a idealidade do espaço e do tempo exclui sejam os entes geométricos, por exemplo, concebidos como incluídos "no" espaço: eles são enquanto espaciais, mas não possuem *espacialidade*, como "condição" de seu revelar-se.

Não se trata aqui — entendamo-nos bem — de conceber aqueles seres como arquétipos, à maneira de Platão. *São seres que existem enquanto pensados*. É por esse motivo que também os chamamos de objetos ideados ou ideais. Existem na mente humana. Nós, freqüentemente, confundimos uma circunferência com a representação gráfica que dela podemos realizar. Julgamos, então, que uma circunferência se confunde com a figura traçada como mero símbolo ou expressão gráfica. A circunferência não é este ou aquele outro traçado, porque é algo que existe como entidade lógica sempre igual a si mesma, universal, insuscetível de modificação. O seu ser, portanto, é puramente ideal. Não podemos negar a existência de tais objetos, a respeito dos quais enunciamos juízos rigorosamente certos, fazendo demonstrações e inferindo conseqüências. Esses objetos são próprios da Lógica ou da Matemática. Podemos dizer que a Lógica e a Matemática são ciências ideais ou de objetos ideados, e que o que caracteriza os objetos ideais é o fato de serem, sem serem no espaço e no

tempo. São, em suma, *atemporais* e *a-espaciais*, não podendo ser confundidos com o processo psíquico em que são "pensados". É claro que é o homem quem pensa os objetos ideais, mas estes não existem só enquanto representados, tomando-se o termo "representados" em sua estrita e empírica acepção psicológica. Já no primeiro livro de *O Espírito das Leis* (1748), Montesquieu observava que antes de se traçar um círculo, os seus raios são iguais… O valor dos objetos ideais não provém do fato empírico de serem pensados ou representados.

Como determinar o ser destes objetos que formam o campo de indagação de ciências como a Matemática e a Lógica?

Está claro que estamos sempre colocados segundo as perspectivas do que chamamos de *Ontognoseologia*, e não em uma visão puramente naturalista das coisas: — estamos, em suma, procurando discriminar a realidade enquanto ela se põe como objeto do conhecimento, no âmbito do processo cognoscitivo.

Os objetos ideais são concebidos por alguns pensadores e matemáticos contemporâneos como verdadeiras entidades absolutas, isto é, como entidades ontológicas. Discordamos desse modo de ver, contestando que tais objetos possam existir em si e de per si, como algo que existiria mesmo que não fosse ou não tivesse sido pensado, ou independente do pensamento que o pensa. Esta atitude é muito comum entre os matemáticos, que são levados a ver os objetos ideais de uma forma ontológica radical.

A concepção idealística e ontológica dos objetos ideais, que é própria de certa fase do pensamento de Bertrand Russell e de axiologistas como N. Hartmann, não nos parece plausível. Tais objetos são chamados ideais enquanto devem ser considerados distintos do pensamento como processo empírico determinado, mas não são existentes em si, independentemente do ato de pensar em sua universalidade. Embora não existindo senão no espírito humano, as *objetividades ideais* possuem, no entanto, uma consistência posta acima do espaço e do tempo, não dependente de apreciações subjetivas particulares. Note-se, outrossim, que a possível referibilidade dos objetos ideais a algo situado no espaço ou no tempo não as priva de sua idealidade.

OS VALORES COMO OBJETOS AUTÔNOMOS

72. Geralmente não se admitem senão as esferas de objetos ou de determinações da realidade, até agora vistas, ou seja, os objetos naturais e os objetos ideais, porque se incluem entre estes os que nos parecem devam constituir uma terceira esfera fundamental, sob a denominação de *valores*.

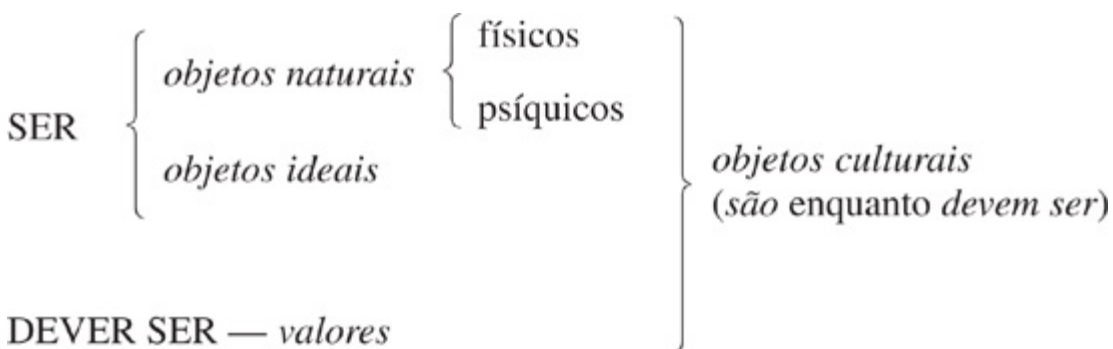
Discordamos dessa maneira de ver, porque, se há elementos de contacto e de coincidência entre os valores e os objetos ideais, não faltam notas essenciais de diferenciação. Os valores, enquanto tais, possuem realidade que é também a-espacial e a-temporal — ou seja, apresentam um modo de "ser" que não se subordina ao espaço e ao tempo. Mas já aqui começa uma diferença muito grande. Enquanto os objetos ideais valem, independentemente do que ocorre no espaço e no tempo, os valores só se concebem em função de algo existente, ou seja, das *coisas* valiosas. Além disso, os objetos ideais são quantificáveis; os valores não admitem qualquer possibilidade de quantificação. Não podemos dizer que o Davi de Miguel Ângelo valha cinco ou dez vezes mais que o Davi de Bernini. A idéia de numeração ou quantificação é completamente estranha ao elemento valorativo ou axiológico. Não se trata, pois, de mera falta de temporalidade e de espacialidade, mas, ao contrário, de uma *impossibilidade absoluta de mensuração*. Não se numera, não se quantifica o valioso. Às vezes nós o medimos, por processos indiretos, empíricos e pragmáticos, como acontece, por exemplo, quando exprimimos em termos de preço a "utilidade" dos bens econômicos, mas são meras referências para a vida prática, pois os valores como tais são imensuráveis, insuscetíveis de serem comparados segundo uma unidade ou denominador comum.

Deveríamos, à primeira vista, ter começado por uma definição do que seja valor. Na realidade, porém, há impossibilidade de defini-lo segundo as exigências lógico-formais de gênero próximo e de diferença específica. Nesse sentido, legítimo que fosse o propósito de uma definição rigorosa, diríamos com Lotze que do valor se pode dizer apenas que vale. O seu "ser" é o "valer". Da mesma forma que dizemos que "ser é o que é", temos que dizer que o "valor é o que vale". Por que isto? Porque *ser* e *valer* são duas categorias fundamentais, duas posições primordiais do espírito perante a realidade. Ou vemos as coisas enquanto elas *são*, ou as vemos enquanto *valem*; e, porque valem, *devem ser*[6]. Não existe terceira posição equivalente. Todas as demais colocações possíveis são redutíveis àquelas duas, ou por elas se ordenam. Quando dizemos, por exemplo, que as coisas "evoluem", o "evoluir" não é senão um desdobramento ou modalidade de

"ser": — é o ser se desenrolando no tempo. Costumamos dizer, recorrendo à metáfora, que *ser* e *dever ser* são como que olho esquerdo e olho direito que, em conjunto, nos permitem "ver" a realidade, discriminando-a em suas regiões e estruturas, explicáveis segundo dois princípios fundamentais, que são o de *causalidade* e o de *finalidade*.

A distinção entre *ser* e *dever ser* é antiga na Filosofia, mas começa a ter importância mais acentuada a partir da *Crítica da Razão Pura* de Kant. É nesta obra capital que se estabelece, de maneira clara e com todo o peso de seu significado, a distinção entre *ser* e *dever ser*, entre *Sein* e *Sollen*.

A realidade — cuja consistência em si mesma constitui problema que transcende o plano particular da Ontognoseologia, situando-se no da Metafísica —, a realidade desdobra-se, desse modo, em uma multiplicidade de "objetos", segundo uma dupla perspectiva, que corresponde à discriminação entre *juízos de realidade* e *juízos de valor*. Se, como dissemos, *objeto é tudo* o que pode ser *objeto de um juízo*, podemos distinguir duas ordens de objetos segundo os dois prismas citados, a saber:

<table>
<tr><td rowspan="3">SER</td><td rowspan="2">objetos naturais</td><td>físicos</td><td rowspan="4">objetos culturais
(são enquanto devem ser)</td></tr>
<tr><td>psíquicos</td></tr>
<tr><td>objetos ideais</td><td></td></tr>
<tr><td colspan="3">DEVER SER — valores</td></tr>
</table>

Como veremos nas páginas seguintes, os valores não se confundem com *os objetos culturais*, que são objetos derivados e complexos, representando uma forma de integração de *ser* e *dever ser*, o que significa que a *cultura* não é por nós concebida, à maneira de Windelband, de Rickert, ou de Radbruch, como "valor": — a *cultura* é antes elemento integrante, inconcebível sem a correlação *ser-dever ser*, e, se ela marca uma referibilidade perene do que é natural ao mundo dos valores, não é menos certo que, sem ela, a natureza não teria significado e os valores mesmos não seriam possíveis.

Modéstia à parte, desvinculando os valores dos objetos ideais, logramos dar *status* autônomo à Axiologia ou Teoria dos Valores.

CARACTERÍSTICOS DO VALOR

73. O valor é sempre bipolar. A *bipolaridade* possível no mundo dos objetos ideais só é *essencial* nos valores, e isto bastaria para não serem confundidos com aqueles. Um triângulo, uma circunferência *são*; e a esta maneira de ser nada se contrapõe. Da esfera dos valores, ao contrário, é inseparável a polaridade, porque a um valor se contrapõe um desvalor, ao bom se contrapõe o mau; ao belo, o feio; ao nobre, o vil; e o sentido de um exige o do outro. Valores positivos e negativos se conflitam e se implicam em processo teleológico, ordenando meios a fins.

A dinâmica do Direito, por exemplo, resulta, aliás, dessa polaridade estimativa, por ser o Direito concretização de elementos axiológicos: — há o "direito" e o "torto", o lícito e o ilícito. A força contraditória que anima a vida jurídica, em todos os seus campos, reflete a polaridade dos valores que a informam. Não é por mera coincidência que existe sempre um autor e um réu, um contraditório no revelar-se do Direito, dado que a vida jurídica se desenvolve na tensão de valores positivos e de valores negativos. O Direito tutela determinados valores, que reputa positivos, e impede determinados atos, que se declaram negativos de valores: até certo ponto, poder-se-ia dizer que o Direito existe porque há possibilidade de serem violados os valores que a sociedade reconhece como essenciais à convivência.

Se os valores são polares, cabe observar que eles também se *implicam reciprocamente*, no sentido de que nenhum deles se realiza sem influir, direta ou indiretamente, na realização dos demais. Há uma força expansiva e absorvente nos valores, visto como cada homem, que se dedica a um dado valor, é levado a querer impor aos outros os próprios esquemas de estimativa. O mundo da cultura é sempre um mundo *solidário*, no sentido da interdependência necessária de seus fatores, mas não no sentido da coexistência pacífica dos interesses, que é sempre um ideal a ser atingido. A solidariedade ética, que a justiça objetiva, implica antes uma tensão viva nos quadrantes da história, sendo o Direito uma força decisiva na sempre almejada composição social de valores.

Se as características de *polaridade* e de *implicação* se observam nos valores considerados em si mesmos, ou na relação de uns com os outros, é necessário lembrar que tal fato se deve à situação mesma dos valores perante a realidade. Todo *valor* contrapõe-se ao já *dado*, ou seja, ao que se

apresenta como mero *fato* aqui e agora, como algo já realizado: o valor, em suma, contrapõe-se ao *fato*, não se reduz jamais ao fato. Ao mesmo tempo, porém, todo valor pressupõe um fato como condição de sua realizabilidade, embora sempre o transcenda.

Polaridade e *implicação* são qualidades dos valores, que refletem ou traduzem a natureza mesma da condicionalidade humana, do espírito que só toma consciência de si mesmo e se realiza enquanto se inclina ou se objetiva a "ser como deve ser", o que nos leva a considerar a terceira característica do valor, que é a sua *necessidade de sentido* ou *referibilidade*.

Além da polaridade, o valor implica sempre uma tomada de posição do homem e, por conseguinte, a existência de um sentido, de uma referibilidade. Tudo aquilo que vale, vale para algo ou vale no *sentido de algo e para alguém.* Costumamos dizer — e encontramos essa expressão também empregada por Wolfgang Köhler embora em acepção um pouco diversa[7] — que os valores são *entidades vetoriais*, porque apontam sempre para um sentido, possuem direção para um determinado ponto reconhecível como fim. Exatamente porque os valores possuem um sentido é que são determinantes da conduta. A nossa vida não é espiritualmente senão uma vivência perene de valores. Viver é tomar posição perante valores e integrá-los em nosso "mundo", aperfeiçoando nossa personalidade na medida em que damos valor às coisas, aos outros homens e a nós mesmos. Só o homem é capaz de valores, e somente em razão do homem a realidade axiológica é possível[8].

O valor envolve, pois, uma orientação e, como tal, postula uma quarta nota, que é a *preferibilidade.* É por esta razão que para nós toda teoria do valor tem como conseqüência, não causal, mas lógica, uma teleologia ou teoria dos fins. Daí dizermos que *fim não é senão um valor enquanto racionalmente reconhecido como motivo de conduta*.

Toda sociedade obedece a uma tábua de valores, de maneira que a fisionomia de uma época depende da forma como seus valores se distribuem ou se ordenam. É aqui que encontramos outra característica do valor: — sua *possibilidade de ordenação ou graduação preferencial* ou hierárquica, embora seja, como já foi exposto, incomensurável.

Polaridade, *implicação*, *referibilidade*, *preferibilidade*, *incomensurabilidade* e *graduação hierárquica* são, como se vê, algumas

das notas que distinguem o mundo dos valores, a que se devem acrescentar as de *objetividade*, *historicidade* e *inexauribilidade*, a serem estudadas nos capítulos seguintes. Pensamos que, colocada a questão nestes termos, a Axiologia adquira autonomia, deixando de ser vista como ciência de "*qualidades dos entes*", e, por via de conseqüência, de natureza ideal.

É possível haver uma ordenação do valioso, não de forma absoluta, mas nos ciclos culturais que representam a história humana, sendo certo, outrossim, que existe algo de *constante* no mundo das estimativas, algo que condiciona o processo histórico como categoria axiológica fundamental, que é o homem mesmo visto como valor ou fonte espiritual de toda a experiência axiológica.

Os valores representam, por conseguinte, o *mundo do dever ser*, das normas ideais segundo as quais se realiza a existência humana, refletindo-se em *atos* e *obras*, em formas de comportamento e em realizações de civilização e de cultura, ou seja, em *bens* que representam o objeto das ciências culturais.

Já dissemos que do *ser* não se pode passar ao *dever ser*, mas a recíproca não é verdadeira: se os valores jamais se realizassem, pelo menos relativamente, nada significariam para o homem. Há um vastíssimo campo da experiência cuja existência decorre da objetivação histórica dos valores: é o *mundo histórico-cultural*, ou dos "objetos culturais", que se distinguem "*por serem enquanto devem ser*". É esta, pois, uma esfera distinta de *objetos*, cuja natureza especial envolve a solução de alguns problemas prévios, que apreciaremos nos capítulos seguintes.

Só então será possível esclarecer outros aspectos do valor, como, por exemplo, os da sua *objetividade* e *absoluteza*, compreendendo-o como uma qualidade insuscetível de revelar-se sem algo em que se apóie e sem uma ou mais consciências às quais se refira.

A característica da *objetividade* dos valores, pela qual se reconhece a necessidade de distinguir-se entre *valor* e *valoração* ou *valor* e *interesse*, ou seja, que os valores se impõem objetivamente às nossas experiências subjetivas, exige que façamos uma referência, embora sumária, às principais doutrinas sobre a gênese e a força vinculante ou normativa dos valores. Só então poderemos compreender uma das notas fundamentais dos valores, que consiste em não coincidirem nunca, inteiramente, com a consciência que possamos ter deles, superando-a sempre em um processo

dialético que envolve a dimensão histórica do homem.

Capítulo XIII
TEORIAS DO VALOR

EXPLICAÇÕES PSICOLÓGICAS

74. Discriminamos três esferas fundamentais de objetos, verificando que elas podem ser reduzidas a objetos naturais, a objetos ideais, ou a valores, concluindo com uma referência aos chamados *objetos culturais*, cujo sentido nos cabe esclarecer.

Lembramos, outrossim, que vários autores sustentam pontos de vista diversos, pretendendo reduzir, por exemplo, os valores, ora a fenômenos de ordem psicológica, ora a objetos ideais. Como esta matéria é de alto significado para a caracterização da realidade social e histórica, façamos rápido apanhado das doutrinas básicas sobre a natureza do valor.

São muitas as teorias sobre o assunto, podendo, no entanto, ser discriminadas entre duas grandes tendências-limite: uma no sentido de estudar-se o valor de modo *subjetivo*, e outra que procura explicação de natureza puramente *objetiva*. Tudo está em responder a esta pergunta: como e por que os valores valem? Não resta dúvida que sentimos que as coisas valiosas se nos impõem, determinando nossos atos, prendendo, de certa forma, nosso espírito. Por que essa força enlaçante do valor?

A primeira corrente é, como dissemos, a subjetivista, reunindo várias "teorias psicológicas da valoração", como, por exemplo, a de *tipo hedonista*, desenvolvida desde Aristipo e Epicuro até Bentham e Meinong (valioso é o que nos agrada, causando-nos *prazer*), ou a de *tipo voluntarista*, como a que, desde Aristóteles até Ribot e Ehrenfels, liga o problema do valor à satisfação de um *desejo*, de um *propósito*, a uma base sentimental-volitiva (valioso é o que *desejamos* ou pretendemos).

No mais das vezes, essas interpretações e outras semelhantes não se excluem, mas se completam, sempre sem abandono de processos anímicos

no plano da Psicologia empírica, prevalecendo soluções de tipo eclético, como quando se afirma: valioso é o que nos causa *prazer*, suscitando o nosso *desejo*.

Na impossibilidade de analisar as múltiplas perspectivas do psicologismo axiológico, diremos que sua tese nuclear consiste na afirmação de que os valores existem como resultado ou como reflexo de motivos psíquicos, de desejos e inclinações, de sentimento de agrado ou de desagrado. As coisas valem em razão de algo que em nós mesmos se põe como desejável ou apetecível, ou capaz de dar-nos prazer; porque existe, em suma, como fenômeno de consciência e como "vivência estimativa", algo que marca a razão da preferência exteriorizada. Os valores seriam, assim, uma ordem de preferências psicologicamente explicável, como ocorre, por exemplo, na conhecida fórmula de Ehrenfels: "A grandeza do valor é proporcional à sua desiderabilidade".

A análise das experiências axiológicas representa, sem dúvida alguma, um dos capítulos mais dignos de atenção da Psicologia contemporânea, pois é incontestável a ligação entre a *desiderabilidade* e o ato de valorar, cabendo a esta doutrina o mérito de ter posto em realce um dos elementos do valor já por nós considerado, a *preferibilidade.* Surge, porém, logo um problema. Se ficarmos apegados às valorações individuais, em si mesmas plenas e intransferíveis, veremos sem explicação plausível as preferências estimativas de um grupo ou de uma coletividade, surgindo problemas irredutíveis a meras explicações subjetivas. Por outro lado, os valores, assentes que fossem em valorações individuais, representariam elementos variáveis e incertos, não havendo possibilidade de distinguir-se entre bons e maus desejos, prazeres que dignificam ou que degradam, desejos atuais e desejos possíveis. Restaria sem explicação o fato incontestável de que os valores subsistem mesmo depois de cessados os desejos, ou quando os desejos não logram ser satisfeitos.

E mais, se o indivíduo fosse fonte e medida dos valores, como explicar a *força* ou a *pressão social* que eles representam, não só ditando comportamentos, como exigindo ações de conformidade ou de subordinação em conflito com as preferências individuais?

Quantas e quantas vezes, o valor de um ato não resulta do sacrifício de um desejo, da renúncia a um prazer? Sobre haver valores, como os estéticos, que independem de qualquer *desejo*, não é menos certo que os

atos moralmente mais valiosos, como os do mártir e do herói, ficariam sem sentido. Estas e outras objeções têm levado alguns intérpretes a alargar tanto o significado dos termos "prazer" e "volição" que, imperceptivelmente, acabam transpondo os lindes da explicação psicológica, reconhecendo a validez objetiva que pretendiam contestar…

Compreende-se, pois, o predomínio das explicações objetivistas, que passaremos a examinar, destacando apenas três dentre elas: a sociológica, a ontológica e a histórico-cultural.

INTERPRETAÇÃO SOCIOLÓGICA DOS VALORES

75. A teoria sociológica assume uma atitude crítica perante as conclusões das doutrinas psicológicas da valoração, em cujo âmbito já se nota, aliás, tendência no sentido de se situar o problema, não à luz da Psicologia dos indivíduos, mas segundo as exigências da Psicologia social[1].

Assim é que alguns autores preferem admitir que os valores não são produto de um indivíduo empírico, mas algo que deve ser estudado como fato da sociedade no seu todo como expressão de crenças ou desejos sociais (Gabriel Tarde) ou produtos da consciência coletiva (Émile Durkheim).

Põe-se, pois, o problema de uma *Sociologia dos valores*, que é uma ordem de pesquisas de grande relevo, resultante da consideração de que a sociedade não representa um simples ajuntamento de homens, mas algo de irredutível a cada um de seus elementos componentes. Esta idéia da sociedade como um todo, que não se reduz aos indivíduos que a formam, constitui idéia nuclear na Sociologia francesa, especialmente na de inspiração durkheimiana. Nos estudos sociológicos de Durkheim (1858-1917) e de seus continuadores, é de importância primordial a teoria de uma consciência coletiva irredutível e superior à consciência dos indivíduos componentes. Assim como o hidrogênio e o oxigênio se compõem para formar a água, e esta não reúne as qualidades de seus elementos formadores, líquido que é, não comburente nem combustível, assim também a sociedade formaria um todo uno e diverso, que não seria explicável tão-somente pela simples soma dos indivíduos que se congregam para viver em comum. O elemento distintivo do fato social seria dado pela consciência coletiva, insuscetível de ser explicada à luz da Psicologia individual.

O conceito durkheimiano de consciência coletiva não se apresenta sempre com as mesmas notas determinantes, de modo que já se discriminaram várias maneiras de sua formulação, marcando momentos diversos da investigação do autor de *As Regras do Método Sociológico*.

Uma das últimas expressões desse conceito verificou-se exatamente quando Durkheim, na última fase de sua produção científica, tomou contacto com o problema axiológico, vendo a consciência coletiva como *repositório de valores*, daí tirando a conclusão de que os valores obrigam e enlaçam nossa vontade, porque representam as tendências prevalecentes no todo coletivo, exercendo *pressão* ou *coação exterior* sobre as consciências individuais.

Cada homem de per si subordinar-se-ia ao mundo dos valores, por serem eles a expressão, não de cada membro em sua singularidade pessoal, mas da consciência coletiva considerada em sua unidade, podendo ser explicado, desse modo, o seu caráter *ideal* sem ser necessário recorrer "a um mundo transcendente": "O valor, esclarece Durkheim em um famoso ensaio, provém da relação das coisas com os diferentes aspectos do ideal; mas o ideal não é uma fuga para um além misterioso; ele está na natureza e é da natureza"[2]. Como jamais do desejável pode resultar a obrigação moral, nem o desejável definir a obrigação, é preciso recorrer à idéia de consciência coletiva, que é "ao mesmo tempo transcendente com referência às consciências individuais e está nelas imanente, e nós a sentimos como tal". Desse modo, o obrigatório e o desejável, o dever e o valor "não são mais que dois aspectos de uma única e mesma realidade, que é a realidade da consciência coletiva"[3].

Essas teses foram desenvolvidas amplamente por grande número de seus discípulos, bastando lembrar dois nomes, por terem cuidado de problemas ligados à vida jurídica — Georges Davy[4] e C. Bouglé[5], ambos acentuando a tese durkheimiana do direito como "símbolo visível da solidariedade social".

A obra da Davy é de inegável importância neste campo do conhecimento, por ter ele procurado mostrar como na história da sociedade vão surgindo valores, que depois se impõem ao homem, com um caráter de objetividade e idealidade. Até mesmo a idéia de personalidade jurídica seria a expressão de algo elaborado na consciência coletiva, fruto de uma longa experiência.

A obra de Bouglé sobre a evolução sociológica dos valores distingue-se pela clareza de seus conceitos e por mostrar-nos como determinadas posições espirituais de natureza estimativa não surgiram na consciência histórica repentinamente, mas marcam, ao contrário, o amadurecimento, digamos assim, de um processo multissecular.

Quaisquer que sejam as restrições que possam ser feitas a estes estudos, o certo é que eles representam um esforço notabilíssimo no sentido de explicar a objetividade dos valores, a razão pela qual os valores se impõem aos indivíduos, muitas vezes contrariando frontalmente seus desejos.

É inegável que o homem não segue apenas o que deseja ou quer; ao contrário, subordina sua conduta, em muitas e muitas ocasiões, a algo que contraria suas tendências naturais ou espontâneas. O valor de um ato resulta, bastas vezes, da não-satisfação de um desejo, do superamento daquilo que seria inclinação imediata de nosso ser.

Certos valores brilham com luz dominadora em dadas conjunturas, levando indivíduos e povos a vencer algo que, no fundo, seria a sua tendência "natural". O homem eleva-se ao mundo do valioso graças a seu autodomínio, à sua capacidade única de superar, não só as inclinações naturais dos instintos, como os estímulos rudimentares da vida afetiva. Sob esse prisma, *o mundo do valioso é o do superamento ético.*

Qualquer explicação puramente sociológica dos valores coloca-nos, porém, diante de uma dificuldade de ordem filosófica, dificuldade esta que surge toda vez que se quer buscar uma explicação meramente empírica e causal para o mundo axiológico, ou, mais particularmente, para o mundo moral.

Não resta dúvida que tanto a Psicologia social como a Sociologia dos valores lançam luz sobre vários aspectos do processo ou da gênese dos fatores estimativos, mas mostrar-nos como nascem e se desenvolvem não é desvendar as razões de sua obrigatoriedade objetiva. Depois que Georges Davy contrapõe, ao idealismo *a priori* dos valores inatos e inscritos nas tábulas do Direito Natural, como imperativos da razão, os valores revelados paulatinamente na obra civilizadora da espécie humana, ficam sempre de pé as perguntas sobre a legitimidade dos ideais. Como é que os valores surgem na sociedade e na psique individual é, repetimos, um problema de inegável relevo. Mas o fato de sabermos como surgem os

valores bastará para explicar por que os valores *obrigam*?

Desde Kant se pode declarar verdadeira a afirmação de que do mundo do *ser* não se passa para o do *dever ser*. Da simples verificação de que um fato "é" não resulta que ele "deva ser". O que *é* não envolve, como nexo necessário, aquilo que *deve ser*. O *dever ser*, muitas vezes, é o contraposto daquilo que é. Isto não representa uma novidade para o jurista. A vida jurídica é uma luta incessante contra a transgressão legal e o delito, para salvaguarda de bens e de valores.

É possível a um sociólogo demonstrar que o homicídio não é algo de estranho à sociedade, mas inerente ao seu processo, obedecendo a determinadas causas, segundo certas leis gerais de natureza estatística.

Recordamos um livro que, em sua época, causou grande celeuma, a monografia de Durkheim sobre o suicídio[6], estudado objetivamente como um "fato natural", à luz de gráficos que demonstravam a sua ocorrência em função de certos fatores operantes no meio social. Este trabalho de natureza sociológico-estatística foi reproduzido em muitos outros campos. Já foi demonstrado que o homicídio, o furto etc., variam segundo os índices de mobilidade social, de crescimento demográfico, de crise de produção etc. Há uma funcionalidade entre os delitos e uma série de causas sociais de ordem econômica, psicológica, racial e demográfica. Trata-se, portanto, de fenômenos suscetíveis de serem explicados segundo esquemas de valor genérico ou constante. Daí resultará, porém, que os delitos *devam ser*? Evidentemente que não, nem Durkheim jamais o pretendeu. Do fato de que algo seja não se infere que deva ser. O *dever ser*, ao contrário, marca uma atitude de crítica ou de estimativa daquilo que *é* e não raro de contraposição de algo valioso ao processar-se dos acontecimentos.

Desse modo, cabe reconhecer que a explicação sociológica e psicológica é válida para a gênese do mundo estimativo, mas não para sua validade intrínseca. Por que os valores obrigam? Valerão apenas pelo fato de serem revelados pela consciência total? Mas quem nos garante que, em dados momentos da História, o partidário do valor autêntico não seja aquele que se divorcia das médias estimativas dominantes e se contrapõe, heroicamente, ao comumente consagrado como concreção do valor mais alto? A História está aí para demonstrar-nos que mártires e heróis revelam, muitas vezes, num ato singular, um valor contestado pela sociedade inteira, e que é só o decurso do tempo que logra desvelar o seu significado

altíssimo, arrancando os véus dos preconceitos e da rotina.

A opinião da maioria não traduz, de forma alguma, a certeza ou a verdade no mundo das estimativas. Poderá ser indício de verdade ou de validade, como já Santo Tomás de Aquino o observara, a propósito do problema do bem, ao dizer que se pode esperar que o bem seja aquilo que acontece mais freqüentemente… Mas o acontecer com freqüência é apenas indício, que poderá ser contrariado no decurso da História. Daí a idealização que Durkheim fez da consciência coletiva para conciliar o mundo do *ser* com o do *dever ser*, passando do campo da Sociologia para o da Filosofia Social[7].

ONTOLOGISMO AXIOLÓGICO

76. Em virtude dessa e de outras dificuldades que se opõem a qualquer explicação puramente empírica do problema dos valores, surgiram duas outras grandes correntes, que hoje preponderam nos domínios da Axiologia.

A primeira atitude é a do chamado *ontologismo axiológico*, que conta com vários representantes, sobretudo com dois grandes éticos contemporâneos, que são Max Scheler e Nicolai Hartmann, o primeiro de posição menos extremada quanto à "objetividade" dos valores.

Max Scheler, falecido em 1928, é autor de uma obra à qual já fizemos referência, e que representa uma crítica admirável do formalismo ético de Kant para a elaboração de uma ética material de valores. Seu livro fundamental intitula-se *O Formalismo na Ética e uma Ética Material de Valores* (1913-16), no qual foram lançadas com maestria as bases de uma Ética de conteúdo, a Ética de conteúdo estimativo ou axiológico.

Nicolai Hartmann é autor, entre outras, de duas obras básicas no pensamento contemporâneo: — *Os Princípios de uma Metafísica do Conhecimento* (1921) e *Ética* (1926). É exatamente neste último livro, cujo texto pode ser encontrado também em tradução inglesa, que Nicolai Hartmann desenvolve a idéia de Scheler e as próprias, mas no sentido de rigoroso *ontologismo axiológico*[8]. De certa maneira, podemos dizer que se volta, no campo dos valores, à posição platônica. Segundo Scheler e Hartmann, os valores não resultam de nossos desejos, nem são projeção de nossas inclinações psíquicas ou do fato social, mas algo que se põe antes do

conhecimento ou da conduta humana, embora podendo ser razão dessa conduta. Os valores representam um ideal em si e de per si, com uma consistência própria, de maneira que não seriam projetados ou constituídos pelo homem na história, mas “descobertos” pelo homem através da história.

A história seria a descoberta incessante desse mundo ideal ou modelo, não se podendo confundir a teoria pura dos valores com um sistema de preferências estimativas. A concepção de idéias-modelo, de arquétipos marcando o processar-se da história humana, ressurge, assim, dando uma atualidade ao idealismo platônico, de certa maneira inédito. Os valores seriam objetos ideais ou a eles correspondentes em sua “irrealidade”, anteriores a qualquer processo histórico, porque eternos.

A história marcaria uma tentativa incessante de atingir esse mundo transcendente (*an sich seiendes*, como diz Hartmann), através de intuições, que seriam as únicas vias de acesso até às realidades estimativas.

Segundo Hartmann e Scheler, é graças à intuição que podemos penetrar no mundo dos valores. Os valores só podem ser captados por um contacto direto do espírito, quer emocionalmente, segundo Scheler, quer emocional e eideticamente, segundo Hartmann.

Este segundo pensador leva tão longe a separação entre o mundo dos valores e o mundo histórico que chega a dizer que só podemos captar os valores na sua singularidade, porque eles não se comunicam uns com os outros, nem tornam possível qualquer processo. O seu objetivismo culmina, pois, em um verdadeiro *ontologismo axiológico.* Na teoria de Hartmann, os valores representam um mundo subsistente e cerrado em si mesmo, com todas as características de uma realidade ontológica.

Estas doutrinas, que encontram seguidores entusiastas no campo da Filosofia Jurídica, notadamente na cultura hispano-americana, estabelecem, a nosso ver, uma separação entre o problema do valor e o da história, ficando esta vazia de sentido. A explicação que nos parece mais plausível da experiência dos valores e de sua obrigatoriedade é-nos dada por várias teorias, cujas teses fundamentais reunimos sob a denominação genérica de doutrinas *histórico-culturais*.

TEORIA HISTÓRICO-CULTURAL DOS VALORES

77. As correntes histórico-culturais não desconhecem, em primeiro lugar, as contribuições preciosas, tanto da Psicologia como da Sociologia nesta matéria, mas procuram resolver as dificuldades de ordem lógica e filosófica encontradas na crítica da posição puramente empírica.

Não é demais esclarecer, desde logo, que sob a rubrica genérica de "doutrinas histórico-culturais" enfeixamos várias tendências, como, por exemplo, a de tipo hegeliano, a de tipo diltheyano ou a de inspiração scheleriana ou marxista, para não lembrarmos senão algumas das orientações de maior projeção em nossos dias[9]. O que as unifica é a convicção da impossibilidade de compreender-se o problema do valor fora do âmbito da história, entendida esta como realização de valores ou como projeção do espírito sobre a natureza, visto dever-se procurar a universalidade do ideal ético com base na experiência histórica e não com abstração dela.

O problema fundamental será melhor examinado dentro em pouco, a propósito do conceito de *cultura*, mas o fulcro da doutrina é dado pela idéia de que o homem é o único ser capaz de inovar ou de instaurar algo de novo no processo dos fenômenos naturais, dando nascimento a um mundo que é, de certo modo, a sua imagem na totalidade do tempo vivido. Poderíamos lembrar aqui a fórmula de Louis Lavelle, segundo a qual "*o ato pelo qual o eu assume o seu ser próprio é que funda o valor* de si mesmo, e, concomitantemente, de todos os objetos a que se aplica, de todos os fins que se propõe atingir"[10].

Acrescenta o mesmo pensador francês que, por outro lado, a autoconsciência fundante do valor não implica seu insulamento, mas ao contrário, exige a sua participação e inserção no *todo*, até ao ponto de poder-se dizer que "é na relação do eu com o todo que reside a origem mesma do valor".

Se a natureza, como natureza, obedece a leis de uma previsão pelo menos estatística, e se os fatos naturais marcam um nexo de causa a efeito ou de funcionalidade, segundo o princípio de que nada acontece que não seja através de uma transformação do já existente, que nada cria de novo, porque tudo, de certa maneira, se repete, já o espírito representa a inserção de algo de contingente na natureza, e ao mesmo tempo de vinculante do particular em uma compreensão de totalidade.

Já foi dito muito bem que a natureza se repete e que só o homem inova.

É a essa atividade inovadora, capaz de instaurar formas novas de ser e de viver, que chamamos de espírito[11]. O ponto de partida não é, como se vê, uma hipótese artificial, mas a verificação irrecusável de que o homem adicionou e continua adicionando algo ao meramente dado.

A natureza de hoje não é a mesma de um, dois ou três mil anos atrás, porque o mundo circundante foi adaptado à feição do homem. O homem, servindo-se das leis naturais, que são instrumentos ideais, erigiu um segundo mundo sobre o mundo dado: é o *mundo histórico*, o mundo cultural, só possível por ser o homem um *ser espiritual*, isto é, um ente *livre* dotado de poder de síntese, que lhe permite compor formas novas e estruturas inéditas, reunindo em unidades de sentido, sempre renovadas e nunca exauríveis, os elementos particulares e dispersos da experiência.

Ora, graças à verificação de tais fatos, podemos afirmar que o espírito humano se projeta sobre a natureza, dando-lhe uma dimensão nova. Esta dimensão nova são *valores*, como a fonte de que promanam.

O valor, portanto, não é projeção da consciência individual, empírica e isolada, mas do espírito mesmo, em sua universalidade, enquanto se realiza e se projeta para fora, como consciência histórica, na qual se traduz a interação das consciências individuais, em um todo de superações sucessivas.

Que é que move o espírito nessa *realização histórica*, que não pertence a fulano ou a beltrano, mas à totalidade da espécie humana, em sua universalidade? Que move o homem nesse projetar-se histórico? Na resposta, divergem as diferentes doutrinas. Dirão uns que são tendências profundamente éticas, outros que é o anseio de liberdade, outros ainda que nos determinam necessidades econômicas inelutáveis no sentido do progressivo domínio sobre a natureza.

Diferentes teorias surgem, desse modo, mas todas reconhecem existir a possibilidade da transformação da natureza como natureza, em virtude, a nosso ver, de algo próprio somente do homem e que é capaz de subordinar a natureza aos fins específicos do homem: *o espírito*.

O elemento de força, de domínio ou de preponderância dos elementos axiológicos ou dos valores resultaria, portanto, dessa tomada de consciência do espírito perante si mesmo, através de suas obras: *os valores, em última análise, obrigam, porque representam o homem mesmo, como autoconsciência espiritual*; e constituem-se na história e pela história

porque esta é, no fundo, o reencontro do espírito consigo mesmo, do espírito que se realiza na experiência das gerações, nas vicissitudes do que chamamos "ciclos culturais", ou *civilizações*.

A essa projeção do espírito para fora de si, no plano da história, como história, é que Hegel denominava *espírito objetivo* — expressão que podemos conservar sem aderir aos pressupostos do filósofo germânico: é, em suma, o *mundo da cultura*, ou o mundo *histórico-cultural*.

Não basta, portanto, tecer uma explicação genética do mundo estimativo, pois é mister procurar a razão de ser daquilo que se põe como valor e o valor não se compreende sem referência à história.

Os valores não são, por conseguinte, objetos ideais, modelos estáticos segundo os quais iriam se desenvolvendo, de maneira reflexa, as nossas valorações, mas se inserem antes em nossa experiência histórica, irmanando-se com ela. Entre valor e realidade não há, por conseguinte, um abismo; e isto porque entre ambos existe um nexo de *polaridade* e de *implicação*, ou de *complementaridade*, de tal modo que a história não teria sentido sem o valor: um "dado" ao qual não fosse atribuído algum valor seria como que inexistente; um "valor" que jamais se convertesse em momento da realidade seria algo de abstrato ou de quimérico. Pelas mesmas razões, o valor não se reduz ao real, nem pode coincidir *inteiramente, definitivamente*, com ele: um valor que se *realizasse integralmente* converter-se-ia em "dado", perderia a sua essência que é a de *superar* sempre a realidade graças à qual se revela e na qual jamais se esgota.

Realizabilidade e *inexauribilidade* são, por conseguinte, outras características dos valores, quando apreciadas em seu projetar-se histórico. Como realidade e valor se implicam, sem se reduzirem um ao outro, dizemos que *o mundo da cultura obedece a um desenvolvimento dialético de implicação e polaridade*, ou de *complementaridade*.

À concepção especial, segundo a qual os valores não são apenas fatores *éticos* (capazes de ilustrar-nos sobre o sentido de experiência histórica do homem), mas também elementos *constitutivos* dessa mesma experiência, é que denominamos *historicismo axiológico*, cujos conceitos e exigências estão implícitos sempre nas páginas deste livro[12].

Como se verá no capítulo seguinte, o *historicismo axiológico*, baseado na idéia central de *pessoa humana* e no reconhecimento da *complementaridade dos valores*, reconhece que da experiência histórica

emergem *invariantes axiológicas*, o que nos preserva tanto do relativismo histórico como da absolutização da história, os dois riscos que rondam o estudo do papel do homem em sua dimensão temporal.

Capítulo XIV

A CULTURA E O VALOR DA PESSOA HUMANA

OBJETIVIDADE E HISTORICIDADE DOS VALORES

78. No capítulo anterior, após a análise das explicações sociológicas dos valores, apreciamos as correntes que os estudam como entidades objetivas, culminando em um ontologismo axiológico, e concluímos reconhecendo a objetividade dos valores no mundo da cultura.

No nosso modo de ver, os valores não possuem uma realidade em si, ontológica, mas sim vinculada a atos e coisas valiosas. Trata-se de algo que se revela na experiência humana, através da história. Os valores não são uma realidade ideal que o homem contemple como se fosse um modelo definitivo, ou que só possa realizar de maneira indireta, como quem faz uma cópia. Os valores são, ao contrário, algo que o homem realiza em sua própria experiência e que vai assumindo expressões diversas e exemplares, projetando-se através do tempo, numa incessante constituição de entes valiosos.

No plano da história, os valores possuem *objetividade*, porque, por mais que o homem atinja resultados e realize obras de ciência ou de arte, de bem e de beleza, jamais tais obras chegarão a esgotar a possibilidade dos valores, que representam sempre uma abertura para novas determinações do gênio inventivo e criador. Trata-se, porém, de uma *objetividade relativa*, sob o prisma ontológico, pois os valores não existem em si e de per si, mas em relação aos homens, com *referência a um sujeito.* Não se entenda, porém, que os valores só valham por se referirem a dado sujeito empírico, posto como sua *medida* e *razão de ser*. Os valores não podem deixar de ser referidos ao homem como *sujeito universal de estimativa*, mas não se reduzem às vivências preferenciais deste ou daquele indivíduo da espécie:

— referem-se ao homem que se realiza na história, ao *processus* da experiência humana de que participamos todos, conscientes ou inconscientes de sua significação universal.

Por serem referidos, por estarem sempre em *relação com* o homem, com o sujeito humano em sua universalidade, é que dizemos que a *objetividade dos valores é relativa*, que é uma objetividade *in fieri* na tela da história, mas não lhes falta *imperatividade ética*, desde que se considere a totalidade do processo estimativo que se confunde com o espírito humano, revelando-se em si mesmo e em suas obras, pois, como observa Brightman, não há valores que possam ser apreciados plenamente sem se levar em conta todos os demais, a experiência pessoal e a coletiva.

É claro que da compreensão dos elementos axiológicos, em sua compenetração total, passa-se necessariamente para a Metafísica, que, como cosmovisão ou conjetura inevitável sobre o real em sua integralidade, condiciona as experiências valorativas particulares. A Axiologia, como tal, não pode ir além dessa referência ao plano metafísico, onde não poderia subsistir a distinção ontognoseológica entre *ser* e *dever ser*, por se colocar, em toda a sua plenitude, o problema do ser enquanto ser. Por outro lado, o homem como único ente, que só pode *ser* enquanto realiza seu *dever ser*, revela-se como "pessoa" ou unidade espiritual, sendo a fonte, a base de toda a Axiologia, e de todo processo cultural, pois *pessoa* não é senão o espírito na autoconsciência de seu pôr-se constitutivamente como valor[1].

Os psicólogos e sociólogos mostram bem como surgem os valores, qual a sua gênese e como se traduzem no plano da consciência individual, assim como naquilo que podemos chamar de consciência social. Importa, porém, saber por qual motivo o que surge no plano da consciência individual e coletiva está em condições de entrelaçar o homem, vinculando-o a uma direção ou a um fim como *"motivo de conduta"*. Somente superando o elemento propriamente empírico é que podemos ver a razão da obrigatoriedade dos valores, impondo-se como única via a análise da essência do homem.

O homem é o valor fundamental, algo que vale por si mesmo, identificando-se seu ser com a sua valia. De todos os seres, só o homem é capaz de valores, e só as ciências do homem não são cegas para o mundo das estimativas.

Um cientista, como o químico ou o físico, ao realizar uma experiência,

não indaga do sentido ou do significado axiológico daquilo que se processa diante de seus olhos, mas procura apenas descrever o fenômeno em suas relações objetivas. Um estudioso do mundo físico-natural não toma posição, positiva ou negativa, *perante* o fato, porque o fato se lhe impõe em sua neutralidade objetiva. Quando, porém, o homem, perante os fatos, *toma uma posição*, estima o mesmo fato e o situa em uma totalidade de significados, dizemos que surge propriamente o fenômeno da *compreensão*. Não se trata de explicar o fenômeno nos seus nexos causais, mas de compreendê-lo naquilo que esse fato, esse fenômeno "significa" para a existência do homem.

Quando o homem toma uma atitude perante o fato e o insere no processo de sua existência, surge o problema do valor, como critério de compreensão. Renova-se, a esta altura, a distinção já apontada entre *explicar* e *compreender*, entre a *explicação* daquilo que já é dado e que apenas se procura captar e descrever *tal como é*, e a *compreensão* de algo na medida em que se integra em uma totalidade de significados, *tal como deve ser* (cf. págs. 245 e segs.).

O problema dos valores, portanto, é problema de compreensão e não de explicação. Só o homem tem esta possibilidade de integrar as coisas e os fenômenos no significado de sua própria existência, dandolhes assim uma dimensão ou qualidade que em si mesmos não possuem, senão de maneira virtual.

O mesmo homem pode realizar duas pesquisas distintas, uma, como dissemos, cega para o mundo dos valores, e outra, que envolve uma atitude estimativa. Daí as ciências que podemos chamar genericamente de *físico-matemáticas* e as que podemos chamar, também genericamente, de *culturais*[2].

A PESSOA COMO VALOR FONTE

79. Quando se estuda, por conseguinte, o problema do valor, devemos partir daquilo que significa o próprio homem. Já dissemos que o homem é o único ser capaz de valores. Poderíamos dizer, também, que *o ser do homem é o seu dever ser*. O homem não é uma simples entidade psicofísica ou biológica, redutível a um conjunto de fatos explicáveis pela Psicologia, pela Física, pela Anatomia, pela Biologia. No homem existe algo que

representa uma possibilidade de inovação e de superamento. A natureza sempre se repete, de acordo com a fórmula de todos conhecida, segundo a qual tudo se transforma e nada se cria. Mas o homem representa algo que é um acréscimo à natureza, a sua *capacidade de síntese*, tanto no ato instaurador de novos objetos do conhecimento como no ato constitutivo de novas formas de vida.

No centro de nossa concepção axiológica situa-se a idéia do homem como ente que é e *deve ser*, tendo consciência dessa dignidade. É dessa autoconsciência que nasce a idéia de *pessoa*, segundo a qual não se é homem pelo mero fato de existir, mas pelo significado ou sentido da existência. Quando apreciamos o problema do homem, toda Ontologia se resolve em Axiologia, abrindo-se as perspectivas da Metafísica. Em verdade, é só do homem que sabemos que *é* e, ao mesmo tempo, *deve ser*, mas é admissível que a mesma questão seja proposta com relação à totalidade dos seres, donde a especulação inevitável sobre o sentido do ser enquanto tal. Esta ordem de problema desenvolve-se, porém, no plano metafísico, podendo apenas ser "pressuposta" no momento da pesquisa puramente ontognoseológica[3].

Repetimos que basta confrontar o que nos cerca, para impor-se a nosso espírito a certeza de que a natureza é transformada pelo homem para satisfação de seus fins. Sobre uma ordem de coisas naturalmente dadas, o homem constitui um segundo mundo, que é o mundo da cultura. Comparando o mundo primitivo com o de nossos dias, imediatamente se verifica que a espécie humana, valendo-se dos conhecimentos obtidos na ordem do *ser*, dos nexos causais que ligam os fenômenos, pôde subordinar conhecimentos neutros a fins que não estavam nos fenômenos explicados: é que o homem soube compreendê-los e integrá-los em sua existência, como inovador da natureza. Só o homem é um ser que inova, e é por isso que somente ele é capaz de valorar. No fundo, chegaremos à conclusão de que o problema do valor reduz-se à própria espiritualidade humana. *Há possibilidade de valores porque quem diz homem diz liberdade espiritual, possibilidade de escolha constitutiva de bens, poder de síntese com liberdade e autoconsciência*, o que demonstra a insubsistência de toda concepção materialista da história.

O psicólogo poderá instruir-nos sobre a gênese e o desenvolvimento das experiências axiológicas, mas caberá ao filósofo integrar o processo psíquico e a explicação de ordem conscienciológica em uma compreensão

total que ligará o problema do valor à fonte de que emana. *O valor é dimensão do espírito humano, enquanto este se projeta sobre a natureza e a integra em seu processo, segundo direções inéditas que a liberdade propicia e atualiza*.

Se examinarmos os acontecimentos históricos, verificaremos que compõem uma experiência feliz ou malograda nas conjunturas do tempo, com vitórias e com desenganos, mas sempre no propósito de dominar a natureza e de estabelecer formas de convivência, segundo uma paz ordenada. Tudo aquilo que o espírito humano projeta fora de si, modelando a natureza à sua imagem, é que vem a formar paulatinamente o cabedal da cultura. O problema do valor leva-nos, portanto, diretamente aos domínios da cultura. Não compreendemos, pois, teoria do valor como algo de formalmente lógico e de esquemático, quase como modelo espectral, mas, ao contrário, só admitimos uma teoria do valor inserida no processo histórico, como momento ou expressão da experiência humana através dos tempos, traduzindo o ser mesmo do homem em toda a sua imprevista atualidade criadora.

O homem, cujo *ser* é o seu *dever ser*, construiu o mundo da cultura à sua imagem e semelhança, razão pela qual todo bem cultural só *é* enquanto *deve ser*, e a "intencionalidade da consciência" se projeta e se revela como intencionalidade transcendental na história das civilizações.

80. Contra esta nossa tese de que a pessoa é o valor-fonte de todos os valores, foi-nos objetado que a pessoa é uma categoria histórica, ou seja, uma conquista da obra civilizadora da espécie humana, e que, consoante conhecida afirmação de Durkheim, "essa auréola de santidade da qual está hoje investida a pessoa humana é de origem social", devendo-se à evolução histórica a consciência social do valor da personalidade[4].

Não contestamos, evidentemente, esse dado histórico, mas não nos parece lícito confundir o aspecto *genético* com o aspecto *lógico* da questão. A idéia de sociedade, longe de constituir um valor originário e supremo, acha-se condicionada pela *sociabilidade do homem*, isto é, por algo que é inerente a todo ser humano e que é "condição de possibilidade" da vida de relação. O fato do homem só vir a adquirir consciência de sua personalidade em dado momento da vida social não elide a verdade de que o "social" já estava originariamente no ser mesmo do homem, no caráter

bilateral de toda atividade espiritual: a tomada de consciência do valor da personalidade é uma expressão histórica de atualização do ser do homem como ser social, uma projeção temporal, em suma, de algo que não teria se convertido em experiência social se não fosse intrínseco ao homem a "*condição transcendental de ser pessoa*".

Entre pessoa e sociedade há, pois, uma correlação primordial, um vínculo de implicação e polaridade, de tal sorte que o homem vale como homem *na* sociedade, ainda que só milênios após tenha podido atingir a consciência de sua individualidade ética e de sua co-participação a uma "comunidade de pessoas".

A sociedade é essencial à "emergência dos valores", como diz Cuvillier[5], mas essa emergência é condicionada pelo valor transcendental e intrínseco do homem como tal.

Por outro lado, a pessoa, como autoconsciência espiritual, é o valor que dá sentido a todo evolver histórico, ou seja, o valor a cuja atualização tendem os renovados esforços do homem em sua faina civilizadora.

Ocorre que determinados valores, uma vez elevados à consciência coletiva, tornam-se como que entidades ontológicas, adquirindo caráter permanente e definitivo. São os que denominamos *invariantes axiológicas* ou *constantes axiológicas*, como os valores da pessoa humana, o direito à vida, a intangibilidade da subjetividade, a igualdade perante a lei (isonomia), a liberdade individual etc., que constituem o fundamento da vida ética. A eles correspondem os chamados direitos fundamentais do homem[6].

O último valor que emerge do processo histórico com a força de uma invariante é o *valor ecológico*, não se devendo, porém, olvidar que se protege o meio ambiente tanto pelo que a natureza é de per si como pelo que ela significa para o valor da vida humana.

TÍTULO IV

ÉTICA E TEORIA DA CULTURA

Capítulo XV
CULTURA, ESPÍRITO E LIBERDADE

CRIAÇÃO E TUTELA DE BENS

81. O conceito de "cultura" adquiriu um conteúdo denso e preciso graças às especulações da Filosofia mais recente, do século passado e do nosso, especialmente na literatura alemã, onde houve o cuidado preliminar de situar-se o problema no plano filosófico, indagando-se de suas conexões com a Antropologia filosófica, com a Teleologia e com a História. Evitou-se, desse modo, uma acessível, mas precária, explicação empírica do mundo da cultura, com a qual se satisfazem certos sociólogos e economistas.

A palavra, na sua raiz, é limpidamente latina, pois já os romanos faziam distinção entre *cultura animi* e *cultura agri*. A agricultura era apreciada em seu valor humano, mas sem se confundir com a outra espécie de cultura, a cultura do espírito. Ambas são expressões de cultura. O homem realiza cultura, tanto quando lança uma semente à terra, como quando cria por si mesmo uma expressão de beleza. Tudo aquilo que o homem realiza na história, na objetivação de fins especificamente humanos, nós denominamos cultura.

A cultura, portanto, poderia ser compreendida da seguinte forma: — *é o cabedal de bens adquiridos pelo espírito humano, na realização de seus fins específicos*, ou, com palavras de Simmel: — "*provisão de espiritualidade tornada objetiva pela espécie humana no decurso da História*".

É necessário esclarecer que não são apenas as coisas materiais e tangíveis que compõem o mundo da cultura, mas também os conhecimentos lógicos que se adquirem a respeito dos homens e das coisas e as atitudes ou formas de comportamento social. Tanto compõe a cultura uma estante como um teorema de Pitágoras, um quadro de Rafael ou uma estátua de Donatello.

Há, portanto, tantas formas e expressões de cultura quantos os valores que nesses bens se traduzem ou se expressam, significando uma integração do dado da natureza no *processus* da existência humana.

O ponto que não devemos olvidar é o que nas páginas anteriores se fixou: a cultura encontra no espírito a sua fonte primordial, revelandose através da história em múltiplas manifestações. Diremos, recorrendo a símile imperfeito, que a cultura está para o espírito como as águas de um rio estão para as fontes de que promanam. Não se pode compreender um curso fluvial sem suas nascentes, embora ele não se confunda com seus mananciais, e estes condicionem, em jato perene, a perenidade do mesmo rio. Diríamos, igualmente, que o espírito humano, na sua universalidade, revelada pelos indivíduos que compõem a espécie, possibilita uma série de realizações e de atos exteriores, em virtude dos quais podemos penetrar naquilo que há de essencial no homem. Podemos e devemos examinar o homem, não só em sua individualidade biopsíquica e em sua estrutura moral, mas também naquilo em que ele se reflete, ou seja, em suas produções e em suas obras. Há, portanto, uma ligação fundamental e essencial entre *Axiologia*, ou Teoria do Valor, e *História*; entre *História* e *Cultura, Cultura* e *Ética*.

O homem não é apenas um realizador de interesses, de coisas valiosas, ou de “bens”, porque é também um ser que sente indeclinável necessidade de proteger o que cria, de tutelar as coisas realizadas e de garantir para si mesmo, acima de tudo, a possibilidade de criar livremente coisas novas, o que explica o aparecimento de um complexo *processo normativo*, formado por normas ou regras religiosas, morais, políticas e jurídicas. Poderíamos dizer que, quando uma lei sobre a conduta implica a exigibilidade de determinado comportamento, a *lei* se converte em *norma*, como a seu tempo será melhor explicado.

82. As ciências sociais contemporâneas, desde a Sociologia até o Direito, marcam e refletem essas tendências ou inclinações fundamentais do espírito, na tutela e na realização de valores, razão pela qual a vida humana revela sempre, como já dissemos alhures, uma tensão íntima entre o movimento para o futuro (amor de novos bens) e a estabilidade e a tradição (amor de bens adquiridos).

A experiência normativa abrange diversas especificações de tutela ou

de garantia social do que é valioso. E se dissermos que nada é tão valioso como a *possibilidade de realizar livremente novos bens valiosos*, compreenderemos que o problema da *liberdade* se põe no âmago da experiência social, pela razão fundamental de ser a liberdade a raiz mesma do espírito.

Consoante observação de Wilhelm Windelband (1848-1915), só é possível falar de preceito, ou de norma de conduta e de sua vigência, admitindo-se que existe no homem um poder capaz de saltar por cima das funções naturalmente necessárias da vida psíquica, possibilitando o cumprimento da prescrição normativa: esse poder é a *liberdade*, domínio do homem sobre sua consciência, "*a determinação da consciência empírica pela consciência normativa*"[1]. Donde pode dizer-se que a Ética é a realização da liberdade, e que o Direito, momento essencial do processo ético, representa a sua garantia específica, tal como vem sendo modelado através das idades, em seu destino próprio de compor em harmonia liberdade, normatividade e poder.

Como se vê, a concepção do Direito como experiência históricocultural abre perspectivas renovadoras para a Ciência Jurídica, inclusive porque nos dá consciência de que o Direito não é um presente, uma dádiva, algo de gracioso que o homem tenha recebido em determinado momento da História, mas, ao contrário, o fruto maduro de sua experiência multimilenar. É como experiência histórica que se explica e se modela a experiência jurídica, revelando-se como fenômeno universal essencialmente ligado à atividade perene do espírito[2].

Dizia Hegel que o Direito é a expressão do espírito objetivo, e esta frase, que se prestou a tantas interpretações ambíguas e tendenciosas, alberga muito de verdadeiro, se lograrmos penetrar em seu significado autêntico. Preferimos dizer que o Direito é expressão do *espírito objetivante*, do espírito que toma consciência de si mesmo enquanto se realiza no plano da natureza, afeiçoando a natureza à sua imagem, o *ser* ao *dever ser*.

Eis aí por que motivo a concepção culturalista do Direito ou da Política deve ser uma *concepção humanista*. Partimos dessa idéia, a nosso ver básica, de que *a pessoa humana é o valor-fonte de todos os valores*. O homem, como ser natural biopsíquico, é apenas um indivíduo entre outros indivíduos, um ente animal entre os demais da mesma espécie. O homem,

considerado na sua objetividade espiritual, enquanto ser que só se realiza no sentido de seu dever ser, é o que chamamos de *pessoa.* Só o homem possui *a dignidade originária de ser enquanto deve ser*, pondo-se essencialmente como razão determinante do processo histórico.

A idéia de valor, para nós, encontra na pessoa humana, na subjetividade entendida em sua essencial intersubjetividade, a sua origem primeira, como valor-fonte de todo o mundo das estimativas, ou mundo histórico-cultural.

Quando Kant dizia: — "Sê uma pessoa e respeita os demais como pessoas" —, dando ao mandamento a força de um imperativo categórico, de máxima fundamental de sua Ética, estava reconhecendo na pessoa o valor por excelência. É nesse sentido que podemos concordar com Francisco Romero, quando diz que "ser é transcender".

De maneira que poderíamos acrescentar que, quando o homem se põe a estudar a *cultura*, não faz senão estudar a si mesmo, na riqueza imprevisível de suas energias criadoras, como se o espírito se reencontrasse ou se reconhecesse espelhando-se nos feitos da história.

Quando verificamos a existência de valores na história, a objetividade desses valores implica um *dever*, porque *estamos, no fundo, obedecendo a nós mesmos, em nosso significado universal de homens*. O dever ser dos valores vem daí, da fonte de que eles promanam. Evidente, pois, a correlação entre Cultura e Ética.

83. A cultura é um patrimônio de bens que o homem acumula através da história, mas não é apenas um cabedal de bens. O ser humano por si mesmo burila-se ou aprimora-se em seus atos mais naturais. Cremos que o homem assinala um processo de aprimoramento crescente através das idades. O homem civilizado, o homem culto, reveste-se de certa "dignidade" ao realizar os atos mais naturais da vida, enriquecido de algo denunciador de um aperfeiçoamento no seio da espécie, em contraste com a rude animalidade do homem primitivo. Temos, assim, de chegar à convicção de que não é cultura apenas o produto da atividade do homem, porque também é *cultura a atividade mesma do homem enquanto subordinada a regras*. A maneira de ser, de viver, de comportar-se, em uma palavra, a *conduta social* é um dos elementos componentes da cultura, como é cultura um utensílio culinário ou um avião de bombardeio.

O mundo dos valores e da cultura tem sido a preocupação dos mais

diferentes pensadores, desde o início das cogitações filosóficas, embora se não empregassem os mesmos termos. Não resta dúvida, porém, que foi a partir da segunda metade do século passado que se adquiriu plena consciência desse mundo, considerado suscetível da perquirição científica, segundo um sistema de categorias próprias. Devemos, por certo, a Giambattista Vico (1668-1744) a primeira visão autônoma do "mundo histórico", genialmente projetada no livro que recebeu este expressivo título: — *Princípios de uma Ciência Nova.* É dele que provém a grande corrente em que brilham os nomes de Herder, Hegel, Marx, Nietzsche, Dilthey, Rickert, Simmel, Croce e todos os adeptos contemporâneos de uma Filosofia crítico-histórica[3].

É preciso, desde logo, distinguir entre um conceito sociológico e um conceito filosófico de cultura. Antes de fazer esta distinção, desejamos chamar a atenção para não se confundir a palavra *cultura* no seu sentido corrente com o termo *cultura* que estamos empregando em sentido filosófico. Cultura, no sentido comum, traduz uma absorção pessoal de conhecimentos e o aprimoramento do espírito em razão dos conhecimentos adquiridos. Note-se que não reduzimos a cultura a uma soma de conhecimentos, pois, como adverte Ionesco, com sutileza, ela é antes "aquilo que resta, quando se esqueceu de tudo". Na realidade, o simples erudito acumula conhecimentos, mas não aprimora o espírito em razão do que aprende. Poder-se-ia dizer que ele permanece "estranho" ao que sabe, com ciência, mas sem sabedoria. No homem culto, ao contrário, os conhecimentos transformam-se em razão de vida, em dimensão de seu próprio ser. O erudito geralmente é um homem árido, enquanto que o homem culto se mostra aberto a todas as palpitações da vida. A cultura no sentido comum, porém, não se confunde com a palavra *cultura* na acepção especial que estamos aqui examinando, embora entre os dois significados haja natural correlação.

ESTRUTURA DOS BENS CULTURAIS

84. Para compreender-se claramente o que seja o conceito filosófico de cultura, para ver como é insuficiente o seu conceito sociológico ou antropológico, devemos partir da observação de que a cultura é um sistema ou um conjunto de *bens culturais.* Que é que constitui ou forma um *bem*

cultural? O bem cultural apresenta sempre dois elementos: — ao primeiro chamaremos de “suporte”, e ao segundo de “significado”, sendo este a expressão particular de um ou mais valores.

Alguns exemplos simples bastam para demonstrar este fato. Tome-se uma estátua, que pode ser de bronze, de granito, ou de mármore. A matéria representa o suporte de um significado de beleza. Que é que importa em uma estátua? Depende. Há certas estátuas cujo valor único assenta no material de que são feitas… Em uma realização autêntica de valor, o que sobreleva, no entanto, é seu significado. O que interessa, o que vale em uma estátua é sua *forma*, que traduz uma expressão de beleza, assim como em um quadro o que vale não é a tela, mas aquilo que o toque criador do artista soube projetar no mundo objetivo, tornando universal a singularidade de uma vivência, e perene o fluxo de sua experiência axiológica.

É claro que existe uma ligação essencial, uma adequação necessária, entre o “suporte” e o “significado”. Os grandes artistas, os verdadeiros mestres sentem amor pela matéria que vão trabalhar, porque, de certa maneira, preferem material que já contenha, como que adormecida, dada imagem de beleza. Não é invenção, mas verdade histórica, a preocupação de Miguel Ângelo de ir escolher pessoalmente os blocos de mármore, nos quais já vislumbrava, com sua imaginação criadora, as projeções estupendas do Davi ou do Moisés. Inegável a adequação, numa estátua, entre o material e o significado possível, mas, em última análise, é o significado que sobreleva e marca a razão de ser de um bem cultural. Não desprezamos, é claro, a matéria de que as coisas belas são feitas, mas sabemos que um toque genial de beleza pode eternizar o que há de mais banal e precário.

Infelizmente, nos domínios da Sociologia, ou da Antropologia, não faltam ilações ou generalizações precipitadas, pela preocupação de se querer explicar a maneira de ser, a alma de um povo, tão-somente à luz dos utensílios empregados em sua vida cotidiana, utensílios estes vistos e recebidos na materialidade natural de *suporte*, com esquecimento ou deturpação de seu *significado* ou *valia* em função de outros elementos existenciais. É que se empobrece o conceito de cultura, reduzindo-o às notas do “produzido”, do “materialmente objetivado”, ou mesmo a uma composição dinâmica de interesses socialmente comunicáveis, olvidando-se a fonte espiritual de que promanam. “Coisificam-se”, desse modo, as criações do espírito, e o culturalismo se converte em uma descrição

naturalística de bens, aparentemente objetiva, porque na descrição se insinua e se insere o coeficiente de preferências do observador.

O pior, porém, é quando se pretende transformar os dados da indagação sociológica em conclusões de valor filosófico, com generalizações cientificamente injustificáveis.

85. Que é que pode ser suporte de um bem cultural? Parece-nos que, para exposição dessa matéria, será útil recorrer a exemplos extraídos do complexo mundo jurídico. Vejamos um cheque ou uma letra de câmbio. Eis um bem cultural que tem *suporte material*, um pedaço de papel apresentando palavras e números, que nossos olhos vêem, de cuja efetividade nos certificamos. Esse pedaço de papel, com o que nele está impresso, alberga um significado jurídico. Os bens jurídicos não são senão espécies de bem cultural.

Não devemos pensar que só existem *bens econômicos*. Nos estudos de Economia Política, aprende-se, por exemplo, que *bem econômico* é aquele que é capaz de satisfazer a um desejo, de atender a uma necessidade, sendo suscetível de troca ou permuta etc. Ora, o bem econômico é apenas um dos bens culturais, como o são os artísticos, os jurídicos ou os religiosos.

O *bem jurídico* pode ser, como no exemplo citado, algo de material, a que adere um significado ou um valor, assim como pode não ter suporte tão aparente, sem que isto altere a sua natureza.

Pensemos no depoimento de uma testemunha, na confissão de um réu, no ato de declaração de vontade dos nubentes. Em tais casos há um *ato psíquico* como suporte de um significado jurídico, algo que a ciência psicológica pode explicar e que contém em si um *significado* de ordem jurídica. Um fenômeno psíquico pode ser, em suma, condição do manifestar-se ou do produzir-se de um valor jurídico.

Pensar-se-á, à primeira vista, que não nos é dado ultrapassar o campo dos “objetos naturais”, que podem ser ou *físicos* ou *psíquicos*. É necessário atentar, porém, àqueles bens jurídicos que apresentam como suporte *objetos ideais*; e talvez causará estranheza saber que é desses bens jurídicos que mais cuida o jurista, ao buscar na lei, não apenas os seus enlaces lógico-formais, mas o seu “espírito” e a sua projeção axiológica.

É certo que todas as normas jurídicas, como as reunidas em um Código, são material ou fisicamente representadas, mediante signos ou símbolos

verbais, mas o "juízo lógico" que as estrutura é, por sua vez, suporte de significados que transcendem evidentemente o plano lógico-formal, referindo-se à existência humana e à salvaguarda de seus valores.

A distinção entre "suporte" e "significado" não tem valor absoluto. Assim como em plano correlato o que é *formal*, em um sentido, pode ser material em outro, também o que já é *significado*, pode por sua vez ser veículo de significações diversas[4].

É o que ocorre com a norma jurídica, que não é simples entidade lógico-formal, suscetível de ser concedida com total abstração de seu conteúdo de natureza axiológica. Ao contrário, além do valor lógico que lhe deve ser inerente (pois todo juízo alberga sempre uma pretensão de verdade e de certeza), o *juízo de dever ser* aponta para um valor, destina-se a promover a tutela de algo valioso, de ordem moral, econômica, estética etc.

Se todo juízo, como dissemos, implica um mínimo axiológico, que é a pretensão da verdade asseverada, assim como um mínimo ontológico, que é a referibilidade aos objetos em sua universalidade, devemos concluir que, máxime quando se trata de juízos jurídicos-normativos, o nexo formal não pode ser destacado de seu conteúdo estimativo.

Donde o cuidado e o critério com que se devem desenvolver os temas de *Lógica jurídica*, cujo âmbito e pretensões não podem coincidir com os da Ciência do Direito.

A discriminação ora feita entre o *suporte lógico-ideal* da regra jurídica e o seu *significado estimativo*, não nos deve fazer olvidar que, nesta espécie de bens, suporte e significado devem se compor em complementariedade necessária, em uma adequação rigorosa, que bem raro é atingida, por exemplo, entre matéria e forma em uma obra de arte.

86. No juízo lógico-normativo, suporte e significado estão de tal modo unidos que em geral se tem admitido apenas suportes de ordem natural, reais ou psíquicos. Nesse ponto, merece reservas o entendimento de Ernst Cassirer quando sustenta que os *objetos culturais*, tanto como quaisquer outros objetos, ocupam também seu lugar no espaço e no tempo, situam-se aqui e agora, nascem e perecem, "com a manifestação de um *sentido* que não pode ser separado do elemento *físico*, mas a ele adere e nele está encarnado"[5].

O reconhecimento da existência de bens culturais dotados de *suporte*

ideal — além dos de suportes de ordem *física* ou *psíquica* — parece-nos essencial à compreensão daquelas formas de vida que só se realizam e se aperfeiçoam quando atingem o plano da *normatividade*, como é o caso da experiência ética, em geral, e a jurídica em particular, sendo esta impensável sem *regras de direito*, isto é, sem enlaces lógicos servindo de suporte a valores ou sentidos de comportamento social reputados necessários à comunidade. O mesmo cabe dizer com relação aos demais tipos de *normas* que fixam diretrizes à conduta humana.

Uma lei jurídica, como objeto cultural que é, surge, não há dúvida, com a sua *vigência*, em um determinado momento e em certo lugar, mas não há que confundir a sua "expressão gráfica" e a sua "historicidade" com o que é pertinente à sua estrutura, ao suporte lógico-ideal portador de um significado.

Se, como observa Cassirer, "o ideal só existe representado de algum modo material, acessível aos sentidos e encarnado nesta representação", uma relação lógico-normativa, por sua vez, pode ser suporte de algo que possui significado para além do âmbito da Lógica. Se assim não fosse, as normas morais e jurídicas significariam sempre a mesma coisa, enquanto a experiência está inegavelmente demonstrando que, não obstante a possível inalterabilidade da estrutura lógico-formal dos preceitos morais e jurídicos, estes comportam uma variação de significados, em função da interveniência de outros preceitos ou de mutação operada na tábua de valores vigentes em uma comunidade.

Donde poder-se concluir que o mundo do Direito — onde a visão do assunto é mais transparente — é constituído de três espécies de *bens jurídicos*, distintos segundo a natureza dos suportes mediante os quais se manifestam e se comunicam os valores que neles se consagram, desempenhando um papel de primeiro plano os bens jurídicos de suporte ideal, ou *normas*, que são "proposições lógicas", cuja função é enunciar um "juízo de valor". Como já dissemos, há uma correlação essencial entre o aspecto *lógico* ou proposicional de uma regra de direito e o seu aspecto *axiológico*, referente ao conteúdo do preceito, mas se isto põe a exigência de uma *Lógica Deôntica*, ou *Lógica do dever ser* — cujas raízes remontam a Kelsen —, não é dito que a Ciência do Direito possa ser reduzida a uma pura investigação de ordem lógica.

Parece-nos rica de conseqüências, no plano da teoria da cultura, essa

nossa afirmação de que também um *objeto ideal* — tal como é o caso de todo juízo lógico — pode de per si ser suporte de valores, o que evita a "*reificação*" do mundo da cultura a que nos leva, queira-se ou não, a tese de Cassirer quanto à existência tão-somente de valores vinculados a elementos naturais. De outro lado, somente assim se preserva a autonomia dos estudos axiológicos, além de correlacioná-los com o plano do *normativo.*

ETICIDADE DA CULTURA

87. Em virtude de ser a cultura a projeção histórica da subjetividade espiritual, ela é *universal* desde a sua gênese, muito embora essa universalidade não seja uniforme, mas antes plural, não só em razão de sucessivos ciclos de *civilizações*, mas também em virtude de características ou estilos de vida pertinentes às *nacionalidades*. Note-se que o século XX assinala a morte das culturas nacionais dominantes, cujo reflexo foi o predomínio de determinada corrente filosófica nacional, como a italiana, a francesa, a inglesa ou a alemã desde o Renascimento até o eclodir da Primeira Guerra Mundial, quando, na realidade, termina a era das hegemonias nacionais, para dar nascimento a um novo processo cada vez mais assinalado pelo diálogo de culturas distintas, não havendo maior tolice do que a pretensão de certos autores, em geral franceses, que proclamam o fim da universalidade da cultura só por esta ter deixado de ser européia… É claro que não se deve confundir hegemonia político-militar com hegemonia cultural, sobretudo no que se refere aos valores intelectuais nos múltiplos domínios de sua criatividade[6].

Cada evento histórico tem o seu tempo, não só no sentido de que este deve ser apreciado segundo valores e circunstâncias peculiares à época em que ele ocorre, mas também no sentido de que cada acontecimento de real significação para o destino da espécie humana possui a sua inconfundível *temporalidade*, inseparável de seu processo existencial. Daí não haver contradição, mas antes sincronia entre a afirmação da universalidade e da pluralidade das culturas, sobretudo numa fase histórica como a nossa, na qual, não por acaso, mas por uma convergência natural de fatores subjetivos e objetivos, os imperativos do diálogo universal dos povos correspondem à disponibilidade de assombrosos meios técnicos de comunicação propiciados pela cibernética.

Essa homologia entre as exigências espirituais de diálogo universal e o aparelhamento técnico posto ao nosso alcance para a realização de tal fim não vem senão confirmar a universalidade da cultura, todo esse complexo infinito de bens materiais e espirituais que se apóia sobre as subjetividades, das quais promana. Daí, como veremos logo mais, o vínculo essencial entre Ética e Cultura, cujo imperativo primordial é a preservação, a todo custo, das forças da subjetividade, contra tudo que possa cercear o poder criador do espírito, estancando a fonte da *liberdade*, valor que surge quando surge o primeiro ato de valoração.

Como se vê, o processo cultural "apóia-se" sobre a massa dos indivíduos, cada qual com seu código genético irrevogável e com a sua vocação espiritual. Ocorre, porém, que, ao nascermos, já nascemos no meio de um incomensurável patrimônio de bens culturais, que nos torna devedores de nossos predecessores. Quanto mais se medita sobre o fenômeno da cultura, mais cresce em nosso espírito essa consciência do *dever* em relação à comunidade, produto histórico e, ao mesmo tempo, base para novas conquistas, interligando continuamente o passado ao futuro, onde se oculta o valor real do presente que estamos vivendo e do passado de que guardamos memória.

Para a colocação do problema ético, sobretudo em termos de Ética Social — que é a dos direitos e deveres do homem em relação à comunidade, nacional e internacional — parece-nos de decisiva importância a "*dívida social e histórica*", a que fizemos referência, implicando crescente soma de deveres exigíveis dos indivíduos, quer devido ao trabalho criador de seus homens mais representativos, quer em virtude do trabalho anônimo do homem comum, cujos nomes se perderam definitivamente na voragem do tempo.

Em confronto com o que, desde o nascimento recebemos das gerações anteriores, numa sucessão de conquistas morais, científicas, econômicas ou técnicas, ou através do polimento artístico da beleza oculta nos arcanos do espaço e do tempo, nossa dívida para com a comunidade é incomensurável. Medida que fosse apenas por esse ângulo, a conclusão poderia ser a de uma desesperada submissão totalitária, mas o crédito do acervo cultural esbarra na necessidade de ser preservado, a qualquer custo, um valor que beneficia os devedores. Com efeito, todo o crédito da cultura reduzir-se-ia a nada se pago fosse com o sacrifício da liberdade espiritual, valor infinito que é a origem e razão de ser da cultura mesma. É aqui que se põe o desafio da

justiça social, na busca de uma solução que, sem estancar a liberdade criadora dos indivíduos e dos grupos, represente o possível retorno de cada um, para cobertura do imensamente recebido. Donde a eterna procura da justa adequação entre direitos e deveres, entre o que deve caber às partes e competir ao todo.

Do exposto deflui que, de par com os bens já adquiridos, e o amor que lhe dedicamos, impõe-se igual amor para os bens futuros, cuja aquisição pressupõe a intangibilidade da matriz criadora que é a subjetividade. O que se deve à comunidade, em razão do passado, deve, em suma, também ser compensado com o crédito aberto em razão do futuro, o que explica seja a cultura um sistema de direitos e deveres, de pretensões e exigibilidades, legitimados pelos valores já adquiridos assim como pelos valores a realizar, numa compreensão tão retrospectiva quão prospectiva.

88. Compreende-se, assim, que no domínio da Ciência Política do segundo pós-guerra tenha-se consolidado a idéia do trabalho como expressão, ao mesmo tempo, de um "direito individual" e de um "dever social", com a conclusão de que a cada homem deveriam ser asseguradas, cada vez mais, condições para participar dos *bens de vida* proporcionados pelo progresso das ciências e das técnicas, de tal modo que o acesso a tais bens se baseasse, essencialmente ou prevalecentemente, na preservada "capacidade de trabalho individual". Foi com fundamento nessas e outras idéias análogas que as Constituições da década de 1940 se esmeraram em completar a Declaração dos *direitos políticos*, originária da Revolução Francesa, com a dos *direitos sociais*. No âmago desse ideal ficava implícito que um dos deveres do Estado consiste em educar os jovens para o trabalho mais condizente com a sua aptidão e vocação pessoais, superando-se, quanto possível, as diferenças de classes, sempre com a salvaguarda essencial da subjetividade. A experiência totalitária havia sido demasiado pesada para olvidar-se o valor intocável do homem como homem. A dificuldade de uma solução concreta, no plano da justiça social, resulta da contraposição de dois valores infinitos: o do "acervo cultural" que cada homem recebe, ao vir ao mundo; e o de sua liberdade espiritual, que não pode ser sacrificada no ato de saldar-se o apontado débito histórico. Pode-se dizer que essas eram idéias dominantes entre juristas, políticos e homens de ciência, na metade do século XX, bastando lembrar aqui o que Albert Einstein escrevia, em 1953: "Todos nós somos

alimentados e abrigados pelo trabalho de outros homens e devemos pagar honestamente por ele, não apenas com o trabalho escolhido para nossa satisfação íntima, mas com trabalho que, segundo a opinião geral, os sirva"[7].

Não se pense que, nesse tópico, Einstein empregue o advérbio "honestamente" sem lhe dar todo o peso de seu significado, pois, de outras afirmações deixadas pelo autor da teoria geral da relatividade resulta a sua compreensão moral do trabalho, não em termos de *produtividade* (campo em que capitalistas e comunistas se encontram, embora sob diversas óticas), mas em termos de *serviço* devido à comunidade.

Nessa compreensão ética do trabalho, entendido como fonte de cultura e, por conseguinte, de deveres para com a comunidade, inserese também um novo entendimento da pedagogia e do "direito à educação", que resulta deste conselho einsteiniano a jovens da Universidade de Princeton: "Nunca considerem seus estudos como um dever, mas como a invejável oportunidade de aprenderem a conhecer a influência libertadora da beleza no reino do espírito, para sua própria alegria pessoal e para benefício da comunidade a que pertencerá o trabalho posterior de vocês"[8].

Ora, a compreensão da cultura como o patrimônio anônimo da espécie humana levou-nos a concluir que a função primordial do Estado deve consistir, não em apenas preservar o poder criador da iniciativa privada, ou realizar a igualdade mediante a socialização (no fundo "estatização") dos bens de produção, mas sim em "socializar o progresso", isto é, pela criação de condições capazes de tornar mais e mais generalizado o acesso dos indivíduos aos bens de vida, fruto do esforço coletivo.

Tendo-se como alvo a idéia nuclear de "socializar o progresso", torna-se patente a natureza abstrata das teses conflitantes oferecidas como "cavalos de batalha" por individualistas e socialistas. Tudo passa a depender das circunstâncias de cada momento histórico, ou, como diria Braudel, das "conjunturas" que ora podem reclamar a força inovadora da iniciativa privada, ora a intervenção do Estado: o essencial é que, num e no outro caso, fiquem preservados os valores da liberdade do cidadão, insuscetível de ser objeto de barganha para obtenção da igualdade prometida, às vezes por tempo indefinido, como aconteceu na Rússia sob o domínio totalitário soviético, que durou mais de setenta anos.

Pouco importa que a idéia central da "socialização do progresso" tenha

sido pregada em razão de um empenho político malogrado, ou nas contingências adversas do antigo Partido Social Progressista, pois o que importa é acentuar o caráter ético que, desde aquela época (1946), atribuíamos ao processo cultural, daí inferindo todo um quadro de direitos e deveres, que mais tarde viríamos a retomar nas páginas dedicadas ao mesmo tema, às págs. 153 e seguintes de *Pluralismo e Liberdade* (1963).

Essas aparentes digressões servem para situar melhor o estudo correlato que faço da Ética e da Teoria da Cultura, dando à palavra Ética um sentido amplo, abrangente tanto da Ética Social, ou teoria e prática dos costumes e dos direitos e deveres dos indivíduos para com a coletividade, como de toda a experiência moral e jurídica.

89. Como temos tantas vezes afirmado, a Moral, enquanto expressão normativa dos valores da subjetividade, é a fonte primordial de toda a vida ética, sendo, concomitantemente, o seu ponto culminante. Em nenhuma parte da Filosofia, mais do que nesta, as distinções de caráter didático albergam tamanho risco de comprometer a unidade essencial do tema, levando a divorciar o valor moral, enquanto revelação do espírito na autoconsciência de sua autonomia, dos campos de ação em que esse poder criador ou nomotético se desenvolve, dando nascimento às “formas éticas” de vida, que são tanto as costumeiras como as jurídicas ou as políticas.

A eticidade da cultura revela-se, pois, sob vários enfoques. Em primeiro lugar, toda e qualquer *objetivação* do espírito (entendido o termo “objetivação” em sua acepção mais ampla, quer como ato de perceber ou pensar *objetos*, quer como ato de *realizar objetos* e *objetivos*) pressupõe uma relação entre um “eu” e “outro eu”, ou seja, a “intersubjetividade”. Desse modo, na raiz de toda instauração de um bem de cultura há uma relação “inter homines”, que exige a formulação de uma norma ou medida que atribua a cada um o que é seu. Se uma “*sociedade*” determinada, com todo o seu sistema de ser e viver, já é o resultado de um processo histórico, e, como tal, “um bem de cultura”, já não se pode dizer o mesmo da “*socialidade*”, como exigência primordial da intersubjetividade do ser humano. Pode-se “conjeturar” (no sentido que damos a esta palavra em *Verdade e Conjetura*) que “*socialidade*” e “*processo cultural*” surgem, desde o início, como elementos correlatos, isto é, desde o primeiro momento criador do homem, ao atuar este sobre a “natureza dada” para

instaurar o sistema de bens ou coisas valiosas que compõem o "mundo da cultura ou das intencionalidades objetivadas".

Vendo na subjetividade o foco da cultura, não damos a esta, por conseguinte, um valor "a se", absoluto transcendente em relação aos seres espirituais, os quais são sempre seres individuais, e deles os bens culturais promanam. Se a *natureza* e a *cultura* se correlacionam de maneira complementar, nem o naturalismo nem o culturalismo se bastam a si mesmos[9].

Isto posto, sendo a subjetividade a fonte constitutiva dos bens culturais[10], mister é concebê-la como um "*ser transcendentalmente comunitário*", uma vez que as realizações humanas na história não são a expressão da consciência intencional de Fulano ou Beltrano, mas de uma comunidade de seres livres, como o intuiu Rudolf Stammler ao falar da sociedade democrática como "comunidade de seres livrevolentes". Na realidade, mesmo quando um gênio instaura uma idéia revolucionária, nos domínios das ciências ou das artes, ele não deixa de ser membro da comunidade, nem pode ser considerado superior a ela, na medida em que, elevando-se na escala das conquistas individuais, carrega consigo a comunidade a que pertence.

A relação "indivíduo-comunidade" só pode, pois, ser posta no plano ético, e, em última análise, no da "subjetividade moral" enquanto pressuposto transcendental possibilitante da experiência históricocultural.

Cabe ainda assinalar que das matrizes éticas do processo cultural emerge o sentido último desta como um acúmulo de bens a serviço do homem e de seu progresso moral. Ainda aqui, prefiro dar a palavra, novamente, a Einstein quando proclama o primado dos valores morais em relação aos das ciências da natureza, após se referir às "maravilhosas conquistas nos campos da compreensão científica e da aplicação técnica destas percepções".

"A humanidade, escreve ele, tem todas as razões para colocar os proclamadores de altos padrões e valores morais acima dos descobridores da verdade objetiva. O que a humanidade deve a personalidades como Buda, Moisés e Jesus está, para mim, acima de todas as conquistas da mente inquiridora e construtiva"[11].

Poder-se-ia dizer que o primado da Moral está inerente à idéia de cultura, entendida como processo intersubjetivo de objetivação dos valores

da consciência intencional, tal como resulta da explanação que acabamos de fazer. No fundo, o homem trabalha e se empenha na criação de bens materiais e espirituais para satisfazer a seus pendores naturais, mas esta satisfação é inseparável de igual satisfação por parte dos demais. Toda a ética social funda-se na convicção de que ninguém pode legitimamente considerar-se feliz numa comunidade de indivíduos privados dos meios normais de subsistência, assim como da esperança de poderem um dia superar, efetivamente, tal estado de coisas. A transitoriedade das situações de desigualdade opressiva (pois certa desigualdade haverá sempre em razão de desigualdades naturais, independentemente de classes ou categorias sociais) é um imperativo do Estado de Direito e de Justiça Social, ou, sob outro ângulo, é uma exigência indeclinável da Democracia Social, que constitui, a nosso ver, a versão atual do liberalismo enquanto liberalismo social.

Moral, Política, Direito, todas as formas de vida ordenada, em suma, ordenam-se, como se vê, como momentos da vida cultural, ou elos da cultura.

A eticidade da cultura revela, desse modo, também a beleza dessa harmônica visão do homem e da sociedade. Quando Platão nos ensinou que o "bem é o esplendor do verdadeiro", estava levantando o véu que encobre, no decurso da história, a solidariedade de todos os valores, pois também o bem moral resplende como instante de beleza, de valor para todo o sempre.

A essa luz, que implica um estado de espírito de humildade perante o mundo da cultura, resulta pequenina e sem sentido a contraposição entre "cultura humanística" e "cultura científica", ambas ligadas, nas raízes de sua emergência e de seu processo, pelo sentido moral do ser humano, cada vez mais ele mesmo quanto mais participar dos valores da comunidade, razão pela qual não me furto a repetir a expressão do "ethos" fundamental: "o ser do homem é o seu dever ser".

A cultura, tudo somado, nasce do homem e ao homem se destina, o que explica deva ser concebida como um ente moral, não obstante (e talvez mesmo em razão de) sua radical historicidade. Somente em função de todas essas perspectivas é que se pode falar em *humanismo integral*, que compõe e harmoniza, numa unidade nova, o humanismo científico e o humanismo ético.

Capítulo XVI

CICLOS DE CULTURA E CONSTELAÇÕES AXIOLÓGICAS

ORDENAÇÃO DOS VALORES

90. Toda cultura é histórica e não pode ser concebida fora da história. Examinando as diferentes expressões da cultura no tempo, verificamos que elas são governadas pela apreciação dominante de um valor em relação a outros. Este fato é devido a serem os valores suscetíveis de ordenação ou de hierarquia. Enquanto os objetos ideais não se ligam entre si por uma subordinação hierárquica, tal ligação não só é possível, como é necessária, no mundo dos valores. Os valores não estão isolados uns dos outros, como sustenta N. Hartmann, mas se ordenam de forma gradativa. Podemos mesmo dizer que os valores são ou subordinantes ou subordinados, terminologia esta, no fundo, correspondente àquela que distribui os valores em valores fundamentais e valores secundários.

Surge aqui, desde logo, um problema: — haverá valor subordinante absoluto, ou os valores são todos relativos a cada momento da história humana, dependendo das circunstâncias mutáveis da vida social? Já dissemos que há um valor que deve ser reputado valor fundamental, ou valor-fonte, como condição que é de todos os demais valores. Trata-se daquele que chamamos "valor da pessoa humana", a cuja luz se aprecia o problema da cultura sem se cair no *transpersonalismo* que dissolve a individualidade moral no todo coletivo.

Outros acham, no entanto, que o valor fundamental não é o da pessoa humana, mas é dado, por exemplo, pelas exigências econômicas, das quais todas as outras seriam mera e simples superestrutura ou decorrência.

Outros sustentam ainda que o valor fundamental é o *da vida*, visto como nada lhes parece tão imperioso e decisivo como o amor à existência, o

esforço de sobreviver, a tal ponto que o valor da vida, na plenitude de seu significado, é posto, como em Nietzsche, acima do bem e do mal.

Essa diversidade de focos ordenadores das estimativas levou Eduardo Spranger à sua conhecida correlação ou funcionalidade entre atos espirituais e valores dominantes, implicando em estruturas típicas, ou "formas de vida".

Segundo o citado autor, é possível distinguir seis tipos ideais de homem, segundo os quais se podem compreender os tipos mistos da experiência histórica: o homem *teorético*, dominado pelo valor da *verdade*; o homem *econômico*, absorvido pela estimativa do *útil*; o homem *estético*, atraído pelo valor do *belo*; o homem *social*, conduzido pelo valor do *amor*; o homem *político*, determinado pelo valor do *poder*; e, por fim, o homem *religioso*, embebido no valor do *santo*[1].

Não haveria, assim, valores fundamentais de caráter universal, mas em função de determinados tipos de polarização valorativa, correspondentes a diversas estruturas da personalidade.

Na tipologia de Spranger observa-se aquela tendência, já apontada nos valores, no sentido de subordinar tudo a si, de envolver as demais experiências estimativas na medida em que é peculiar a cada um deles. Assim, o *homem econômico*, tentado pelo domínio dos bens materiais, sujeita tudo, os homens e as coisas, a exigências vitais, inclinando-se a não ver na verdade ou no belo mais do que expressões do útil ou do econômico. O mesmo dá-se com o *homem teorético*, que esvazia a existência de suas vibrações morais e estéticas, para perder-se no mundo abstrato das *leis de objetividade*, pondo a ciência no ápice da vida espiritual. Igualmente, o *homem político*, perdido nas razões inflexíveis do *poder*, sentir-se-ia acima do bem e do mal, não por desprezá-los, mas por só os compreender em função das necessidades inexoráveis da ordem e da autoridade. O mesmo se diga quanto aos outros *tipos* ideais de Spranger, que, considerados como esquemas abstratos de referências, iluminam as trajetórias da experiência humana, que, no entanto, jamais com elas coincide, campo paradoxalmente uno e solidário de contradições que é o homem.

Ao lado dessas e de outras doutrinas que apresentam este ou aquele outro valor como fundamental ou *valor fundante*, existem, no entanto, os que contestam a possibilidade de qualquer valor subordinante, dizendo que todos eles são relativos e que só a realidade axiológica, no seu todo e no

seu processo unitário, poderia ser concebida como absoluta.

Os hegelianos ou neo-hegelianos, por exemplo, confundem o valor fundante com o seu processo total. A história realiza os valores, e a História, no seu todo, seria a própria Filosofia. Esta redução da Filosofia à história, recebida como a realização total dos valores, é encontrada em alguns pensadores contemporâneos e especialmente nos neohegelianos, como, por exemplo, é o caso de Benedetto Croce.

CULTURA E CIVILIZAÇÕES

91. Verdade é que através da história encontramos fases ou épocas que se distinguem por certa ordenação da vida social dos indivíduos e dos grupos, segundo uma distinta tábua de valores. Isto quer dizer que os valores são suscetíveis de uma ordenação gradual, de hierarquia. Efetivamente, há épocas em que a sociedade parece dominada pelo valor do santo ou do religioso, de maneira que em torno desse valor se ordenam todos os demais: — as ciências do verdadeiro, assim como as ciências de conduta, somente se concebem e se admitem, então, nos limites previamente traçados por aquela exigência de ordem religiosa ou transcendente. São as épocas chamadas "teocêntricas", que põem o problema religioso no centro da existência total, como aconteceu em certos momentos da Idade Média.

Outras épocas, ao contrário, são dominadas pela estimativa do econômico ou do útil, que não acaba propriamente reduzindo a verdade ao útil, mas por dar uma dimensão fortemente utilitária ao conceito da verdade. Não é segredo para ninguém que a nossa é uma época imediatista e pragmática, e que vivemos, mais do que em qualquer outra, em um ambiente no qual o valor econômico polariza todos os demais.

Há, portanto, épocas distintas, segundo a forma com que se ordenam os valores, cuja visão total representa a maneira pela qual se concebe o universo e se estima a vida. Cada tábua de valores corresponde a uma concepção do universo e da vida, uma "cosmovisão" ou "Weltanschauung", conceito mediador da visão metafísica.

No desenrolar do processo histórico-cultural, constituem-se determinadas unidades polivalentes, correspondentes a ciclos axiológicos distintos, como que *unidades históricas* da espécie humana no seu fluxo

existencial, a que chamamos de *civilizações*. A história da cultura não é, pois, unilinear e progressiva, como se tudo estivesse de antemão disposto para gerar aquele tipo de *civilização* que vivemos ou que desejaríamos viver, mas se desdobra ou se objetiva através de múltiplos ciclos, em uma pluralidade de focos irradiantes.

Segundo Pitirim A. Sorokin, não obstante a diversidade de concepções, pode-se dizer que as filosofias sociais de nossa época acordam em alguns pontos essenciais, notadamente no reconhecimento de que "no oceano infinito dos fenômenos sócio-culturais existe uma espécie de grande entidade cultural, ou de sistema cultural, ou *civilização*, que vive e atua como uma unidade real"[2].

Surgem aqui vários problemas sobre o possível sentido dominante da História; se há efetivamente *progresso*, ou se se trata de mera ilusão; se existe ou não continuidade no processo estimativo que se realiza na História; ou, se, ao contrário, cada ciclo cultural ou civilização se esgota em si mesmo, sem herança para os ciclos culturais posteriores. Esta concepção foi sustentada notadamente por Oswald Spengler, na sua obra tão discutida sobre *A Decadência do Ocidente*, na qual as civilizações são apresentadas como ciclos cerrados, onde a experiência humana surge, desenvolve-se, atinge o apogeu, entra em crepúsculo, definha e morre, segundo leis análogas às que presidem à evolução dos organismos biológicos. Na teoria spengleriana, apesar de reconhecer-se a identidade morfológica e de sentido evolutivo na história geral das civilizações, cada uma destas possui uma história que lhe é própria: se toda civilização atravessa as mesmas fases de desenvolvimento, desde a "primavera" dos mitos criadores até o "inverno" das concepções materialistas e céticas, cada uma delas obedece ao seu espírito irrenunciável e intransponível, como se dá, por exemplo, com a cultura "apolínea" dos gregos, a "mágica" dos árabes, ou a "fáustica" do Ocidente. Daí a exclusão de influências mútuas, o insulamento das diferentes culturas, tornando impossível a transladação de formas de vida e de seus esquemas interpretativos, por exemplo, do mundo clássico para o do antigo Egito ou deste para o de nossos dias[3].

Fundado em mais vigorosa e abundante messe de saber histórico, Arnold J. Toynbee, em sua obra fundamental *A Study of History*, discrimina cuidadosamente as várias "sociedades" que, no seu modo de ver, foram até

agora constituídas pelo gênero humano, sendo umas primitivas, e outras derivadas (as *civilizações* propriamente ditas), cada qual com a sua índole e ritmos peculiares de gênese e de desenvolvimento.

Toynbee não reitera a tese spengleriana da "intransmissibilidade das civilizações", pelo menos em parte, pois admite "sociedades derivadas", e apresenta exemplos de "filiação", como o da civilização ocidental. Todavia, não deixa também ele de pagar forte tributo à inclinação empiricista de modelar o processo histórico segundo os esquemas das ciências naturais, dando importância menor às influências internas do que às externas, e exagerando a possibilidade de compreensão e de assimilação dos valores de uma civilização por pessoas ou grupos pertencentes a outra[4].

O certo é que os modernos filósofos da História[5], muito embora divirjam na compreensão dos fatos históricos, acabam reconhecendo que toda civilização se funda em determinados pressupostos axiológicos (dado o caráter essencialmente valorativo do processo histórico) e, mais ainda, que nos distintos ciclos culturais, por mais remotos que sejam, será possível sempre vislumbrar uma identidade de fatores, o que demonstra a universalidade da fonte espiritual geradora das civilizações.

Talvez seja possível afirmar que, através dos grandes quadros das civilizações, sobre os quais o homem se debruça, como sobre um espelho, em busca de sua fisionomia autêntica, existe algo que assinala um valor positivo primordial, que é a capacidade do espírito humano de revelar-se de infinitos modos, de reagir fecundamente no imprevisível e surpreendente jogo das circunstâncias, compondo em síntese criadora e vital o disperso e fragmentado mundo das experiências particulares.

No renovado esforço do homem de vencer-se e de vencer a natureza, na história concebida, em suma, como a "*autoconsciência mesma do homem*", os valores de uma civilização podem ser assimilados ou experimentados, com ou sem deturpação, por pessoas pertencentes a outras coordenadas estimativas, e as forças primordiais do espírito circulam através das civilizações, vivificando-as, como se cada uma delas fosse uma nota oportunamente inserida na orquestração sinfônica da qual somos, ao mesmo tempo, compositores e executores.

Por outro lado, parece-nos inegável que, em nossa época, como já assinalamos, torna-se mais viva a interferência e a complementariedade das civilizações subsistentes, podendo-se falar, embora com toda cautela, em

um processo geral de integração histórica, no sentido de que a marcha civilizadora da espécie aponta, indefinidamente, para uma *communitas gentium*, em que pesem os contrastes intercontinentais de nossa época[6].

É claro que, admitindo a influência recíproca das civilizações coexistentes, ou mesmo a de uma civilização do passado sobre a nossa (a “influência interior”, de que fala Collingwood), deixamos em suspenso a grave questão de saber-se se o homem pode tirar proveito da experiência alheia, ou se, ao contrário, deve aprender por sua própria conta e risco, à custa de acertos e malogros irrenunciáveis.

A experiência ética é, em si mesma, intransferível, por mais que nos enriqueçamos pela ilustração de valores experimentados por outrem. É mister que cada homem os prove diretamente, sendo como que Cristo de sua própria redenção.

CLASSIFICAÇÕES DOS VALORES

92. A possibilidade de uma variável ordenação hierárquica dos valores, condicionando diversas civilizações ou ciclos de cultura, demonstra que há uma distinção fundamental entre eles. Não pretendemos, evidentemente, separar de maneira absoluta um valor dos demais, porque já vimos que os valores promanam de uma única fonte e que, portanto, algo existe entre eles que os une e lhes dá objetividade. É possível, no entanto, discriminar os valores segundo suas projeções históricas, embora sua classificação seja problema dos mais árduos e até mesmo insuscetível de solução rígida.

Várias tentativas de classificação dos valores foram feitas, algumas procurando seguir critério formal, outras critério de conteúdo. As classificações formais são mais rigorosas, porque, adotado certo ângulo visual, procuram extremar um valor de outros, mas, sobre oferecerem grande complexidade, como é o caso da classificação de Hans Freyer, acabam dando desmedida atenção a elementos extrínsecos secundários.

Do ponto de vista *formal*, pode admitir-se uma distinção geral entre valores *subordinantes* e valores *subordinados*, que alguns indicam como *valores-fim* e *valores-meio*, ou, então, como valores *autônomos* e *derivados*, expressões que, em última análise, se correspondem, por

distinguirem entre o que vale por si mesmo e o que recebe sua valia de outros focos de estimativa.

Há, com efeito, valores em si mesmos (*Selbstwerte*, como diz W. Stern) como estrelas dotadas de luz própria, ao passo que há valores planetários, significantes em razão de sua referência ou derivação. Por outro lado, há valores que podem ser *fins* em um sentido e *meios* em outro, não sendo possíveis discriminações axiológicas de alcance absoluto, com esquecimento de que, sendo os valores projeções do espírito, cada um deles de certa forma exige os demais para a sua compreensão autêntica, pois, como nota Spranger, "diversas direções de valor são referidas umas às outras pela unidade da consciência do eu".

Do ponto de vista material, outra distinção se apresenta entre: a) *valores sensoriais*, concernentes ao sujeito, ao homem, enquanto ser dotado de *sensibilidade*, abrangendo os valores *hedonísticos* (do agradável, do prazer), os *vitais* e os *econômicos*; e b) *valores espirituais*, referentes ao homem enquanto ser capaz de ideal, compreendendo os valores *teoréticos*, *estéticos*, *éticos* e *religiosos*.

Especial menção merece a discriminação hierárquica, que Max Scheler nos dá, distribuindo o mundo das estimativas, desde os graus inferiores do agradável e do desagradável, passando pelos valores vitais e pelos espirituais (o belo e o feio, o justo e o injusto), até os valores religiosos (valores do sagrado e do profano).

Max Scheler admite a cognoscibilidade *a priori* dos valores, dispondo-os segundo uma gradação polarizada entre dois extremos (o *positivo* e o *negativo*). Adota ele os axiomas de Francisco Brentano, que fixam as relações do ser para com os valores positivos e negativos, ou seja:

A existência de um valor positivo é, em si mesma, um valor positivo.

A existência de um valor negativo é, em si mesma, um valor negativo.

A inexistência de um valor positivo é, em si mesma, um valor negativo.

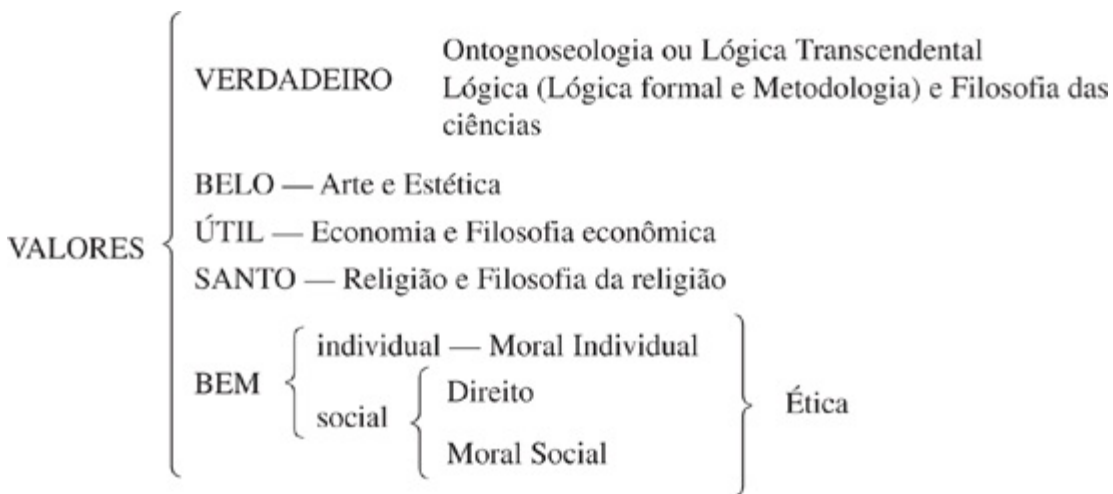
A inexistência de um valor negativo é, em si mesma, um valor positivo[7].

Entre aqueles extremos, ordenam-se, segundo Scheler, os "sistemas de qualidades dos valores materiais", ou *modalidades dos valores*, formando o autêntico *a priori* material de nossa intuição de valores e de preferências: são modalidades do *agradável* e *desagradável*; dos valores *vitais*; dos valores *espirituais* e, por fim, a dos valores do *santo* e do *profano*, como

acima dissemos.

Para completar o pensamento scheleriano, é necessário frisar que essas quatro modalidades mantêm uma *hierarquia apriorística*: os valores *vitais* (compreendidos na antítese *nobre-vulgar* etc.) compõem uma série de valores *mais altos* do que a do agradável e desagradável; os valores *espirituais*, por sua vez, são superiores aos *vitais*, assim como os valores do *santo* se põem no ápice do domínio axiológico.

Nessa ordem escalonada, o valor *moral* não consiste propriamente na imposição de um dado fim, mas na realização de um *valor positivo*, sem sacrifício de um valor superior. Não figura, assim, o *bem* na tábua de valores scheleriana, pois o ético se determina segundo a linha de realização autêntica de um valor positivo.

93. Para nossa finalidade, vamos preferir uma simples discriminação do ponto de vista do conteúdo, geralmente desenvolvida pelos autores, com esta ou aquela outra variante. É a seguinte:

É esta mais uma exemplificação de valores do que uma classificação que pretenda satisfazer a todas as exigências lógicas. Poderíamos dizer que, dentre os valores fundamentais, destacamos os acima apontados, por serem aqueles em torno dos quais se ordenam valores subordinados, constituindo verdadeiras “constelações axiológicas”, que dominam, às vezes de maneira absorvente, comportamentos individuais e coletivos, embora, não é demais

repeti-lo, todos eles gravitem em torno do valor primordial, que é o do homem como *pessoa*, em razão do qual e pelo qual todos os valores valem.

Em primeiro lugar, temos o valor do *verdadeiro*, que alguns autores designam pura e simplesmente com a palavra *verdade*, dando a este termo um sentido axiológico.

A verdade, como tal, não é propriamente um valor, mas uma relação objetiva. O verdadeiro é a expressão axiológica da verdade, ou seja, a verdade em sua dimensão espiritual. O verdadeiro condiciona estudos sobre o conhecimento, quer na sua *estrutura* — e então temos a Lógica — quer em sua *funcionalidade* — e então temos a Gnoseologia ou, para empregarmos termo mais compreensivo, a Ontognoseologia, e, no plano positivo, a Metodologia.

Esta matéria já foi apreciada de maneira sumária, panorâmica, nas páginas anteriores, não havendo necessidade de acrescentar outras considerações.

O segundo valor é o do *belo*, que é o valor fundante das artes e dá lugar à Estética.

Será este valor um valor autônomo ou será redutível a algum outro? É conhecida a definição socrático-platônica de que o belo é o esplendor do verdadeiro. Há quem negue ao belo uma plenitude de significado, apresentando a beleza como instrumento para realização de algo de verdadeiro, de bom ou de útil, de econômico, tomando este adjetivo no seu sentido mais amplo.

Surge, assim, o problema da autonomia ou não da arte, de saber-se se há uma realização possível do belo em si mesmo, pela plenitude de seu significado, ou, se deve ser considerado apenas um instrumento a serviço de uma ideologia, de um fim qualquer, social ou individual. Cremos que o belo é irredutível a outros focos de estimativa, e se brilha mais em consonância ou em harmonia com os demais valores, nem por isso perde a força de sua especificidade[8].

O terceiro valor, de projeção tão pronunciada em nossa época, é o valor do *útil*. A Economia Política, na sua acepção mais ampla, é a ciência do útil, isto é, dos bens suscetíveis de satisfazer aos desejos e às exigências do homem em sociedade e que, por conseguinte, se destinam à troca e ao consumo.

O *útil*, como expressão de interesses vitais, é o valor fundante da

atividade econômica, comercial, industrial ou agrícola, e, ao mesmo tempo, põe uma série de problemas que a Ciência econômica procura resolver, implicando indagações que constituem o objeto da Filosofia econômica.

Não faltam, como se sabe, os que pretendem transformar o valor do útil no valor por excelência, marcando a linha dominante do processo histórico, a tal ponto que todos os outros valores, inclusive o ético e o religioso, seriam simples resultantes de processos técnicos de produção, ditados pelas crescentes exigências da vida social.

Em quarto lugar, temos como valor fundamental o valor do *santo* ou do *religioso*; o valor do transcendente, do destino humano para além da contingência existencial; é o valor fundante das religiões, assim como a razão de ser da Filosofia das religiões.

Teríamos, em quinto lugar, segundo alguns autores, o valor da *vida*, que não deveria ser entendido no sentido biológico do termo, mas indicando a realização plena da existência individual e da convivência.

Chega-se mesmo a apresentá-lo como o valor primordial, considerada ciência por excelência a que diz respeito à vida do homem na totalidade de suas expressões, quer psíquicas, quer sociológicas, tanto espirituais como materiais. Nossa época sente, aliás, uma atração muito forte pelo problema da vida ou da existência. Isto não deve causar estranheza em um momento histórico em que nada parece tão ameaçado como a própria vida ou tão precário como a própria existência.

O aparecimento da Filosofia da existência, da qual o existencialismo é uma expressão, assim como o florescer da Filosofia da vida, é explicável nas presentes coordenadas e circunstâncias históricas, porquanto a Filosofia não é jamais uma série de conjeturas formuladas por alguns homens erradicados e separados do meio social e histórico a que pertencem. Nessas correntes, tem-se insistido muito justamente na tese de que todo sistema ou pensar filosófico está condicionado por uma vivência histórica, sendo impossível conceber-se a atitude de um pensador sem se levar em consideração a sua existência, segundo aquela fórmula que Ortega nos apresentou: — “eu sou eu e minha circunstância”[9].

Pensamos, no entanto, que a *vida* como tal não é um valor primordial, mas sim pelo sentido que encerra ou pode encerrar, como condição de realização material de todos os valores. Todos os valores, em certo sentido, referem-se à vida, sendo ela veículo de estimativas.

Por outro lado, o valor vital pode considerar-se redutível ao *útil*, tomado este termo em acepção lata, pois o útil só o é na medida em que se harmoniza com as exigências fundamentais da existência. Sob dado ângulo, poder-se-ia falar em *útil-vital*, marcando uma única integração axiológica.

Resta-nos ainda tratar do valor do *bem*, cuja consideração envolve toda a problemática da Ética, razão pela qual lhe destinamos capítulo especial[10].

Antes de fazê-lo, julgamos necessário tecer algumas considerações sobre a problemática da cultura, a fim de não recairmos numa compreensão formal do *bem* e da Ética.

Capítulo XVII
NATUREZA E CULTURA

BENS CULTURAIS E CIÊNCIAS CULTURAIS

94. Vimos que a cultura, consoante explicação de Simmel, pode ser considerada um patrimônio de espiritualidade constituído pela espécie humana através do tempo. Na cultura, contém-se, portanto, tudo aquilo que o homem adicionou à natureza, afeiçoando-a às suas tendências fundamentais. Dizemos mesmo que a cultura é o espírito em processo de objetivação, ou a realização objetiva e objetivável do espírito, porquanto é no homem, na integridade de seu ser, que se encontra a fonte de toda a cultura.

A cultura abrange, como vimos pela análise de seus possíveis suportes, bens culturais materiais, bens culturais ideais e bens culturais éticos.

As ciências todas, no seu conjunto, também fazem parte da cultura, como bens culturais que são. Daí a necessidade de se fazer uma distinção que resultará destas perguntas: — Terão as ciências a mesma natureza? Todas elas, sendo bens culturais, terão a mesma estrutura e configuração?

Aqui é preciso distinguir: — todas as ciências são bens culturais, mas nem todas as ciências podem ser consideradas *ciências culturais*. A Física é, evidentemente, um bem de cultura, mas é uma *ciência natural*. Já o Direito, a História, a Pedagogia, são ciências históricoculturais, porque o objeto dessas ciências já é algo de constituído pelo homem, algo de elaborado pela experiência da espécie humana através do tempo.

Dizemos então que ciências histórico-culturais propriamente ditas são aquelas cujo objeto já é um produto da História, ou, por outras palavras, um bem cultural.

Distingue-se, assim, de maneira bem clara, o campo das ciências físicas e matemáticas e o das ciências culturais ou histórico-culturais, embora seja sempre uno o espírito científico como atitude crítica de captação da

verdade.

Isto quer dizer que há dois mundos fundamentais, que chamamos o *mundo da natureza* e o *mundo da cultura*. Este último, às vezes, é chamado “mundo do espírito”, “mundo histórico”, “espírito objetivo” ou “vida humana objetivada”, expressões que poderemos empregar indistintamente, uma vez esclarecido o seu conteúdo. Como se vê, as ciências culturais não têm como objeto o estudo dos indivíduos ou das pessoas como tais, mas sim as expressões superindividuais do espírito objetivante, como o Direito, a Moral, a Arte, a Religião, a Linguagem etc.

Nas páginas anteriores dissemos que o homem constrói um mundo histórico sobre o mundo dado. Quando foi que o homem adquiriu plena consciência desse mundo criado por ele e que, no fundo, é a projeção de si mesmo? Nos pensadores clássicos já encontramos referência a esse mundo, que não se confunde com o outro, que é simplesmente “dado”. Cícero, por exemplo, no “*Pro Archia*”, já fala daquelas ciências que dizem respeito à Humanidade, *quae ad humanitatem pertinent*, mas era ainda uma concepção preparatória[1]. Foi apenas no século XVIII que surgiu uma tomada de posição consciente diante do mundo da história, com a convicção de que tal mundo implicava categorias lógicas próprias. Esta consciência histórica, nós a notamos em vários autores, segundo formas diversas, como, por exemplo, em Voltaire, em Montesquieu ou em Ferguson, mas adquire caráter definitivo na obra de Vico, uma das maiores figuras do pensamento humano.

Giambattista Vico, que escreveu suas obras fundamentais na primeira metade do século XVIII, teve plena consciência de ter descoberto uma nova ciência, que diz respeito a um mundo novo, dotado de perspectivas maiores que as dos novos mundos.

A obra fundamental do pensador napolitano ostenta um título que, à primeira vista, parece pretensioso — *Princípios de uma Ciência Nova*, tão firme era a sua convicção de estar instituindo as bases epistemológicas de um campo novo de experiência.

Ele mesmo indagou das razões pelas quais o homem, tendo teorizado tanto sobre o mundo da natureza, só tardiamente tomara conhecimento do mundo histórico ou dele cuidara apenas parcialmente, em perspectivas isoladas, mas não como um todo.

Encontramos nos *Princípios de uma Ciência Nova* a justa ponderação de que nós conhecemos melhor o que está fora de nós do que o que está em

nós mesmos. E tem ele esta imagem preciosa: nossos olhos são feitos de tal modo que vêem facilmente o que está fora deles, mas precisam de um espelho para se verem a si mesmos[2].

95. As idéias fundamentais de Vico sobre o que podemos chamar *Filosofia da Cultura* tiveram prodigioso desenvolvimento no mundo germânico, especialmente graças a Herder, a Hegel e a seus continuadores. Não podemos estudar aqui toda a problematicidade do culturalismo no pensamento alemão, até chegar a um Dilthey e a um Spranger. Limitamo-nos a uma ligeira referência à obra de Wilhelm Dilthey (18331911), básica para o pensamento contemporâneo, especialmente por representar uma ponte de passagem das explicações positivistas e empíricas para mais largas concepções do universo e da vida.

É ele apontado por muitos como o Kant da razão histórica. A contribuição do mestre do criticismo na determinação dos pressupostos epistemológicos da Física e da Matemática, Dilthey teria repetido no campo da História, preocupado com as categorias próprias do saber histórico.

Como é possível penetrar nesse mundo, que é o mundo da cultura? Qual a chave que nos abre o mundo histórico? No fundo, é este um dos propósitos fundamentais de Dilthey, cujos trabalhos foram desenvolvidos por um grande número de pensadores, embora orientados por doutrinas diversas, com base em sua límpida distinção: "*A natureza se explica; a cultura se compreende*"[3].

A nosso ver, para a distinção entre o mundo da natureza e o mundo da História e, conseqüentemente, para a distinção entre ciências físicomatemáticas e ciências histórico-culturais, é indispensável partir de uma distinção formulada por autores como Dilthey, Max Weber, ou Spranger, entre "explicar" e "compreender", distinção à qual já nos referimos sumariamente e que desenvolvemos com alterações que nos parecem aconselháveis. É dessa análise que vamos partir, para chegarmos à distinção nítida entre o conceito de *lei*, que os físicos elaboram, e o conceito de *lei* ou *norma*, em sentido moral ou jurídico.

EXPLICAÇÃO E GENERALIZAÇÃO — COMPREENSÃO E INTEGRAÇÃO DE SENTIDO

96. Trata-se de saber se, existindo distinção entre o mundo da natureza e o da cultura, lhes são aplicáveis as mesmas categorias lógicas, a mesma metodologia; ou se, ao contrário, cada região da realidade exige vias de acesso distintas para seu entendimento.

A distinção entre *explicar* e *compreender* corresponde à que já foi feita entre *ser* e *dever ser*, ou seja, entre nexos de causalidade e nexos de finalidade. Estes pressupõem aqueles, para a sua realização, mas não têm sua natureza determinada pelos efeitos da realização mesma: há valores que nos enlaçam como fins supremos, muito embora não nos seja dado realizá-los integralmente.

Os enlaces de *dever ser*, ou *normas*, que Windelband ainda considera "formas específicas de realização das leis naturais", ou, por outras palavras, "formas de realização das leis naturais que devem ser aprovadas sob o pressuposto de se ajustarem a um fim de validez geral"[4], serão melhor compreendidas se lembrarmos que a ordenação normativa não resulta de uma simples *seleção* de meios, que as ciências naturais propiciam tendo em vista alcançar um fim de validez geral, mas implica antes uma *opção axiológica*, isto é, uma tomada de posição estimativa que a seleção dos meios ou os esquemas interpretativos vigentes por si sós não determinam.

Desde que o processo cultural, na sua tendencialidade ética, tem como fundamento a *liberdade*, como pressuposto do agir, a referida tomada de posição *perante* o fato representa uma indeclinável necessidade de envolvê-lo, de "compreendê-lo". É por isso que, se as leis naturais não coincidem com as leis normativas, também não se lhes contrapõem: reconhecidos certos valores como fins, afirmadas as exigências do *dever ser*, a estas subordinamos, por um ato de inteligência e de vontade, os resultados atingidos no conhecimento das leis do *ser*[5].

Cultura não é senão concretização ou atualização da liberdade, do poder que tem o homem de reagir aos estímulos naturais de maneira diversa do que ocorre com os outros animais, cujas reações são de antemão predeterminadas pela natureza de seu ser, no círculo de suas necessidades imediatas. Nos capítulos anteriores já nos referimos à nossa concepção do *espírito* como *consciente e livre poder de síntese* que permite ao homem superar os fatos mediante a elaboração de esquemas interpretativos e instrumentos eficazes de ação. É a díade "*liberdadepoder de síntese*" que nos dá a essência da vida espiritual; é ela que constitui a fonte dos enlaces

superadores dos estímulos que aprisionam os outros animais, possibilitando ao homem elevar-se à previsão das *leis* e das *normas*, assim como à instauração progressiva de bens que potenciam o seu ser histórico.

Estudando esse problema que nos leva ao âmago da vida cultural, Ernst Cassirer lembra (e o tema já fora focalizado por Bergson) o papel e o significado da *ferramenta* na história da espécie. Para poder descobrir a ferramenta, enquanto tal, o homem tem de lançar os olhos por cima de suas necessidades imediatas, libertando-se de impulsos momentâneos, para pensar em necessidades "possíveis", o que implica certa "previsão", um antecipar-se conquistando o futuro.

"Esta *representação* antecipada do futuro caracteriza todos os atos humanos. O homem necessita representar imaginariamente algo, que não existe, para logo passar dessa *possibilidade* à *realidade*, da potência ao ato"[6].

Ora, dentre as ferramentas com que o homem se projeta na História, destaca-se o *Direito*, um dos mais delicados processos de previsão e de garantia da espécie, sendo superada a variabilidade contraditória dos comportamentos singulares para se atingirem *esquemas ideais* ou *modelos de ação*, isto é, *formas típicas* e *exemplares de conduta*, compatíveis com *certa* margem de previsão geradora de confiança nos resultados de nossas iniciativas.

Dado mais este esclarecimento sobre a especificação do reino da cultura, voltemos à distinção entre "explicar" e "compreender"[7].

Dizemos que *explicamos* um fenômeno quando indagamos de suas causas e variações funcionais, ou seja, quando buscamos os nexos necessários de antecedente e conseqüente, assim como os de interdependência, capazes de nos esclarecer sobre a natureza ou a estrutura dos fatos; e dizemos que o *compreendemos* quando o envolvemos na totalidade de seus fins, em suas *conexões de sentido*.

É a razão pela qual as *leis culturais* não se desdobram gradualmente, umas relações resultando das outras segundo uma ordem progressiva de adequação aos fatos; elas antes se *implicam e se pressupõem segundo uma exigência complementar*, só encontrando confirmação por estarem inseridas numa trama congruente e coerente de enlaces ou conexões.

Explicar é descobrir na realidade aquilo que na realidade mesma se contém. Quando o físico estuda um fenômeno, longe de acrescentar algo ao

fato observado, empenha-se no sentido de reproduzi-lo sem deformações, tal como ele é. O ideal do físico é a completa despersonalização, a fim de que o fato se revele sem qualquer deturpação atribuível a um coeficiente pessoal. É sabido que, por mais que se aperfeiçoem os processos de raciocínio e que por mais que se aprimorem os instrumentos de indagação, permanece sempre um resíduo na pesquisa científica, que se subordina ao coeficiente pessoal do observador. Le Roy diz muito bem que, mesmo nas ciências chamadas exatas, existe a presença do homem de ciência, em virtude da escolha de uma perspectiva e não de outra, de uma forma e não de outra na observação do fato. Daí a clara fórmula de H. Poincaré: "O fato científico não é senão o fato bruto traduzido numa linguagem cômoda"[8].

De qualquer maneira, porém, esse coeficiente pessoal de estimativa é limitado e não chega a inserir-se no conteúdo mesmo da pesquisa. É a essa luz que continua válida a afirmação de que, nas ciências da natureza, a explicação pode ser vista, de maneira geral, como objetiva e neutra. Por mais condicionados que estejam por pressupostos teóricos, não se pode afirmar que prevaleçam referências a instâncias valorativas, quando o físico ou o químico realizam uma análise em seu laboratório ou observam os fenômenos da natureza. Poderíamos dizer que essa maneira de indagar é puramente especulativa, tomando-se esta palavra no seu sentido restrito, visto como o que se pretende é refletir o real como que num espelho, sem defeitos e sem refrações. Geralmente, evitamos, neste ponto da matéria, o uso do termo *especulativo*, porque logo implicaria tratar das chamadas ciências práticas e ciências normativas, suscitando toda uma série de discriminações e distinções que serão feitas oportunamente.

A possibilidade, ainda que relativa, de abstrair-se do coeficiente de estimativa *individual* do cientista é compatível com o caráter *explicativo* do saber positivo, até ao ponto de ser ideal, embora nem sempre viável, a substituição do pesquisador "pela experiência estadeada no registro impessoal dos aparelhos, dos instrumentos, a fim de que nenhuma das condições subjetivas do observador influa na exatidão da análise"[9].

Feitas as ressalvas *supra* ao conceito de *explicação*, podemos concordar com o neopositivista Hans Reichenbach quando diz que "a generalização é a essência mesma da explicação", e que, quando se *explica* um fato, há demonstração de sua pertinência a uma lei geral. Acrescenta o citado autor que a *explicação* é a redução às causas, motivo pelo qual a

relação causal deve ser também interpretada em termos de generalidades[10]. O que nos parece, no entanto, inaceitável, é apresentar a "explicação", assim entendida, como a única forma de conhecimento científico, inclusive no campo das ciências sociais.

JUÍZOS DE VALOR E DE REALIDADE

97. Ao explicar o fenômeno, ou seja, ao desenvolvê-lo como "dado" em suas causas e conseqüências, o cientista positivo elabora *juízos de realidade*, impropriamente chamados também *juízos de existência*. Os juízos de realidade, explicativos do ser tal como este se mostra fenomenicamente, culminam na elaboração de *leis*, tomado este termo em sentido restrito, com exclusão das *leis culturais*, às quais nos referiremos a seguir.

As ciências naturais procuram atingir leis, quer dizer, juízos explicativos ou juízos de realidade, ou, então, um conjunto de juízos que são sempre juízos de realidade.

Não é demais recordar a distinção fundamental entre juízo de realidade e juízo de valor. O primeiro pode ser expresso singelamente nos seguintes termos: *S é P*, ou seja, implica um enlace de atributividade necessária de uma qualidade a um ser.

A outra espécie de juízo, que deve ser examinada, é a dos juízos de valor, que têm uma forma expressional diversa, da seguinte maneira: *S deve ser P*. A distinção, como se vê, não está no predicado, mas na maneira de enlace ou de vinculação entre o sujeito e o predicado.

Alguns autores dizem que juízos de valor são aqueles cujos predicados são valores. Até certo ponto, seria procedente essa afirmação, se acrescentássemos que o que distingue o juízo de valor é a maneira pela qual o predicado se liga ao sujeito: essa ligação resulta de uma apreciação subjetiva, ou melhor, da participação da consciência de quem valora no ato de constituir-se o liame. Ao contrário, nos juízos de fato ou de realidade, a ligação entre sujeito e predicado resulta da apresentação mesma do objeto, impondo-se ao sujeito cognoscente, cuja consciência não pode senão verificar o enlace, sem possibilidade de opção e de preferência.

Pois bem, se examinarmos as explicações das ciências exatas, tais

como as ciências físicas, verificamos sempre que os seus instrumentos de trabalho e de raciocínio são dados por juízos de realidade, e que o objetivo visado é atingir leis, nas quais se expressam e se determinam os "enlaces objetivos" acima apontados.

Outra observação, não menos relevante, é a de que o homem que estuda o mundo da natureza passa de maneira direta do fato para a lei. Que é, em verdade, uma lei física? *É uma síntese estatística ou uma explicação sintética do fato*. O físico observa uma série de fenômenos, fazendo abstração do que é secundário ou particular, para retirar apenas aqueles elementos que são constantes, comuns a uma mesma série de fatos. O físico procura fixar os laços ou relações que prendem necessariamente um fato a outros, *de maneira geral*, e não as particularidades contingentes ou os aspectos secundários dos fenômenos. É claro que o cultor da ciência positiva realiza um trabalho penetrante de *seleção e abstração*, extraindo do fato as suas notas essenciais, os seus "enlaces necessários". Não há, porém, como dissemos há pouco, uma *opção* no sentido próprio deste termo, porque são os próprios elementos observados que ditam a escolha, impondo-se objetivamente ao espírito do pesquisador: a opção por uma via, ainda não manifesta e comprovada, só pode ser feita em caráter hipotético, subordinada ao risco do tentâmen, e sujeita à verificação experimental.

Bem diversa é a *síntese* realizada pelo cultor das ciências humanas em geral, quando enuncia uma *lei sociológica* ou uma *norma jurídica*: estas traduzem sempre, além da relação causal ou funcional peculiar ao suporte fático, a *conexão de sentido* ou, por outras palavras, a diretriz axiológica de desenvolvimento ou de obrigatoriedade resultante da "tomada de posição" inerente a todo acontecimento social e histórico. Ao invés, pois, das *sínteses explicativas*, próprias das ciências naturais, temos *sínteses compreensivas*, nos domínios das ciências culturais, a cada tipo de leis correspondendo critérios distintos de enunciação lógica e de rigor no tocante à sua verificabilidade. Daí as diferenças discerníveis também no plano de sua aplicação prática.

No plano das *normas* éticas, a contradição dos fatos não anula a validez dos preceitos: ao contrário, exatamente porque a *normatividade* não se compreende *sem fins de validez objetiva* e estes têm sua fonte na *liberdade* espiritual, os insucessos e as violações das normas conduzem à responsabilidade e à sanção, ou seja, à concreta afirmação da ordenação normativa.

Toda lei física é, no fundo, o fato mesmo em sua expressão adequada. A ligação entre fato e lei, neste campo que estamos examinando, opera-se no plano do “ser”, de tal maneira que basta um fato em sentido contrário para que se desmorone toda uma teoria. Sendo a lei físicomatemática uma súmula do fato, bastará uma discordância para que se revele a infidelidade da imagem racional que ela pretende significar, donde a afirmação, aparentemente paradoxal, de Karl Popper, de que a “*refutabilidade*” é inerente às leis científicas.

É por esse motivo que *não existe possibilidade de sanção* no plano das leis físicas. A lei é o resultado da indagação do fato e não acrescenta a este nenhum elemento, nem tampouco liga ao fato a possibilidade de uma sanção, para que determinado processo tenha ou não o seu curso.

Lembrar-se-á, a esta altura, a viva *disputa* contemporânea, nos domínios da Nova Física, sobre a “indeterminação” ou a “contingência” das leis naturais, e o caráter estatístico ou probabilístico dos enunciados científico-positivos, para não falar no sentido meramente *conjetural* que lhes atribui Karl Popper, tese que aceitamos, mas com diverso conceito de *conjetura*, como *discurso problemático ou de plausibilidade*, irredutível ao analógico ou ao probabilístico[11].

A distinção entre *leis* e *normas* não se prende, porém, de maneira absoluta, ao problema do determinismo ou do indeterminismo. É de mister distinguir entre necessidades ou contingências *fáticas* e necessidades ou contingências *deontológicas*: a não referibilidade a valores caracteriza sempre as leis puramente naturais, qualquer que seja o índice de sua previsibilidade.

Daí serem as leis causais desprovidas de sanção. *A sanção é algo que se acrescenta à norma*, *para a garantia de seu adimplemento*, tal como ocorre no mundo jurídico ou no mundo moral. Ela inexiste no mundo da natureza como tal, onde as conseqüências sobrevêm segundo nexos determinados ou determináveis. (Cf. págs. 262 e segs.)

Se um engenheiro, por exemplo, constrói uma ponte sem levar em consideração as leis sobre a resistência dos materiais, ele poderá esperar que a ponte, de um momento para outro, venha abaixo. A queda da ponte não é o resultado da interferência de algo externo ao processo, mas resulta do fato mesmo em seus nexos e conseqüências. Isto não encontramos no mundo moral, ou no dos fatos sociais, enquanto examinados como fatos do homem,

porque, em tais domínios, existe o problema da sanção, coisa que os juristas podem sentir de maneira bem clara.

AS LEIS DO MUNDO CULTURAL

98. Vejamos agora a outra face do problema, naquilo que diz respeito ao que chamamos mundo de cultura ou mundo histórico. Bastará explicar os nexos causais de um bem cultural, para sermos senhores dele em sua integridade? As simples explicações causais não são suficientes para nos esclarecer sobre a natureza daquilo que chamamos um bem cultural. Bastará pensar, por exemplo, em uma estátua e no que uma estátua significa. Se, por exemplo, conseguirmos saber quais são as causas materiais ou eficientes de uma estátua, não é dito tenhamos dela uma compreensão total. Não adiantará saber apenas que a estátua é de granito ou de bronze, feita por este ou aquele artista. O que interessa na estátua não são seus elementos materiais ou causais, mas sim seu sentido ou significado, que é a "matéria autêntica" da forma artística. *Compreender não é ver as coisas segundo nexos causais, mas é ver as coisas na integridade de seus sentidos ou de seus fins, segundo conexões vivenciadas valorativamente*[12].

É mister, pois, distinguir entre as *leis físicas* ou naturais, de ordem *explicativa*, e as *leis culturais* que envolvem uma "conexão de sentido", sendo de ordem *compreensiva.* Uma das espécies de leis culturais são as *normas*, que implicam o reconhecimento da necessidade ética de se agir ou não em certo *sentido*.

Os bens de cultura compreendem-se, não se explicam apenas. O explicar é condição do compreender, porque em todo objeto cultural existe um elemento que é o "suporte". A compreensão marca, ao contrário, o íntimo contacto (*vivência*) com o elemento valorativo ou axiológico, que nos dá o sentido ou significado do ser. Sem "compreensão", entendido o termo na acepção especial que lhe estamos dando, não existe ciência cultural.

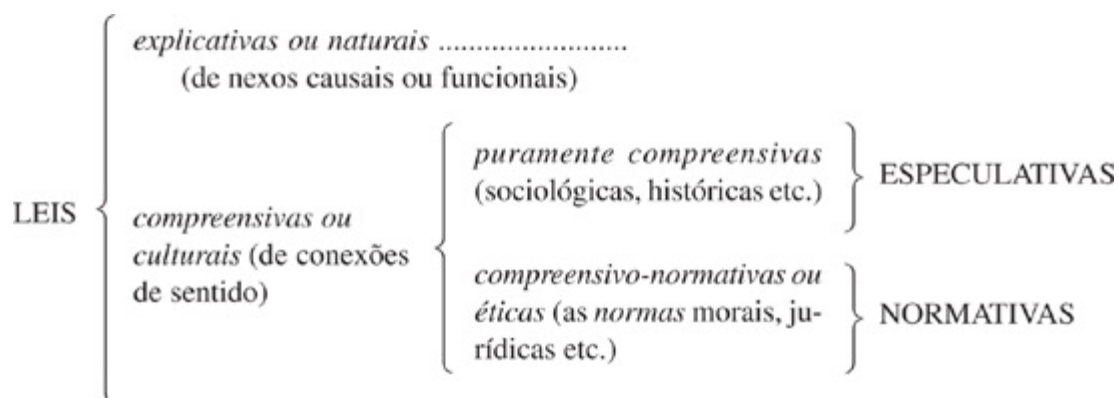
Se lembrarmos, a esta altura, que as regras morais e as jurídicas são bens de cultura, compreenderemos logo que elas não podem ser apenas explicadas, porque devem ser "compreendidas".

Interpretar o Direito é trabalho axiológico, e não puramente lógico,

como se se desenrolassem as conseqüências das leis mercê de simples dedução. A sentença de um juiz é também um trabalho estimativo, de compreensão axiológica, e não mero silogismo, como encontramos explicado — e muitas vezes em autores de grande importância — na Teoria do Processo.

Nunca será demais acentuar que a sentença de um juiz só na aparência é um silogismo — enquanto discurso que fundamenta uma decisão, apreciando fatos segundo normas — pois ela não é redutível a mera dedução, assim como a interpretação das normas aplicáveis à hipótese analisada não constitui mero trabalho de Lógica formal, mas possui antes natureza dialética, implicando conexões fático-normativas segundo valores.

99. Esclarecendo, assim, que as ciências culturais elaboram juízos de valor, após terem tomado contacto com a realidade, verificamos que determinadas ciências culturais, como a Moral e o Direito, ao elaborarem estes juízos de valor, atingem uma posição ou momento de *normatividade*, que não é necessária para todas as ciências culturais, como é o caso, por exemplo, da Sociologia e da História: estas são ciências puramente *compreensivas* ou *explicativo-compreensivas*; aquelas, ao contrário, são *compreensivo-normativas*[13].

Sob esse prisma, as espécies de *leis* poderiam ser compendiadas no seguinte quadro:

As leis culturais expressam sempre *um sentido para um ou mais valores*, segundo uma diretriz compreensiva dos significados próprios da

realidade estudada, diretriz essa que adquire um alcance *ético* quando se declara a *obrigatoriedade* de determinados atos e abstenções. A Sociologia, por exemplo, não impõe regras à conduta humana, muito embora possa prever as conseqüências desta ou daquela classe de comportamento no seio do grupo[14]. Já o Direito é uma ciência à qual é inerente e essencial o momento *regulativo*.

A *norma jurídica* é, por conseguinte, uma espécie de *norma ética*, assim como esta é uma espécie de *lei cultural.* Daí a impossibilidade de estender aos domínios do Direito, princípios e métodos peculiares às pesquisas da Física ou da Matemática: cada região ôntica possui leis próprias, bem como a metodologia correspondente às suas estruturas objetivas.

As leis físicas são o resultado de uma elaboração direta a partir do fato, porque não são senão explicações transubjetivas do fato. A norma jurídica tem o fato como sua condição, mas não como razão suficiente de sua gênese. É necessária a interferência de um outro elemento, que é o *valor*, marcando a tomada de posição estimativa do homem perante o fato. No mundo da Moral e do Direito, os fatos elevam-se à categoria de normas, graças a prismas de valor; enquanto, no mundo das leis físicas, a passagem do fato para a lei é direta, sem que a mediação de elementos axiológicos seja o fator determinante do que é enunciado.

O mesmo fato pode ser estudado, por exemplo, por um médico, um biólogo ou por um jurista. Um indagará da *causa mortis*, por processos puramente explicativos, procurando nas leis biológicas ou fisiológicas uma explicação para o óbito resultante de uma agressão. O jurista ou o próprio médico legista, colocado diante do mesmo fato, toma uma atitude diferente. Faz o fato passar por um prisma estimativo, de maneira que ele adquire um significado, uma *referibilidade de sentido*. Existe, portanto, uma distinção fundamental entre a maneira de apreciar-se o fenômeno por um físico-matemático ou por um jurista. Cada campo da realidade exige seu processo próprio de indagação e de *síntese*.

Há um grande equívoco em pensar que nós podemos transferir categorias lógicas de um campo para outro, empregando uma terminologia emprestada da Física, da Anatomia ou da Biologia, para se explicar melhor o fenômeno jurídico. Cada ciência tem sua dignidade, o que quer dizer suas categorias próprias de pensamento, o que já levou ao exagero de dizer-se

que cada ciência é a *sua* linguagem.

PRESSUPOSTO AXIOLÓGICO DA CULTURA

100. Se arrancarmos o elemento valorativo do mundo da cultura, nada terá sentido. Groethuysen, discípulo ilustre de Dilthey, dá-nos exemplo interessantíssimo, mostrando o que representa o elemento estimativo na compreensão dos fenômenos culturais.

Imaginemos, diz ele, que repentinamente a humanidade se torne insensível, sem vibrações estéticas, por ter-se-lhe obliterado o sentido do belo. Que representariam então os museus, como o Louvre, ou o do Vaticano? Uma coleção de coisas, uma reunião de objetos em que nada vibra. Pedaços de granito ou de mármore, blocos de bronze, retalhos de telas, algo que se parte, que se fragmenta. Poder-se-ia "explicar" o material todo, mas já se não poderia "compreender". O elemento axiológico é a essência da compreensão da cultura. No fundo, cultura é *compreensão*; e compreensão é *valoração*. *Compreender*, *em última análise, é valorar, é apreciar as coisas sob prismas de valor*.

Por tais motivos, a interpretação de uma norma jurídica ou moral não se reduz à explicação de seus nexos lógicos, porque implica a *compreensão de seu sentido*.

Não basta ter o espírito lógico, procurando penetrar nas *nuances*, nos matizes dos textos legais, porque, muitas vezes, esse trabalho de mera análise formal leva à deturpação do Direito e da Moral.

Dante já dizia ser Mefistófeles um grande lógico; não raro mata-se a verdade, reduzindo-a apenas à sua forma lógica pura. Não há maior inimigo dos bens culturais do que a preocupação de transformá-los em logicidade pura.

Se, como vimos, sem a chave do valor não se penetra no mundo da cultura, cabe-nos também observar que sem o prisma cultural não conseguimos explicar a natureza. Não reduzimos, porém, a natureza à cultura, como fazem os filósofos idealistas que tudo reduzem ao plano do pensamento. É o cabedal das ciências que nos permite atingir uma visão global do universo, embora provisória e perfectível, mas isto não nos autoriza a dizer que somente o convertido ou conversível em objeto cultural

tenha existência efetiva.

Por maior que seja o progresso alcançado, surgem sempre novas *conjeturas* sobre o ainda não conhecido. De certo modo, é aquilo que ignoramos que constitui o fermento de novos empenhos e novas formas de trabalho, inconformado que é o homem com a sua finitude, por mais que tudo o leve a reconhecer-se como ser finito. O processo cultural é, assim, um processo dramático, prenhe de desafios, de decepções e de êxitos, representando a imagem progressiva que o homem tem de si mesmo na tela da história.

Por mais precário e limitado que possa ser o mundo da cultura, no planeta Terra, em confronto com o infinito do cosmo, não se pode negar que, com ele, a espécie humana alterou a *imago mundi*, nela inserindo a *imago hominis*. Por tais razões, as ciências naturais, de per si, não lograriam, em seu conjunto, dizer o que é hoje o nosso planeta, incompreensível sem as obras culturais em todos os domínios da criação espiritual.

Como salientamos em *Experiência e Cultura*, se amanhã o homem fosse varrido da face da Terra, e aqui aportassem outros seres dotados de poderes racionais, eles poderiam, com base em leis físicas ou biológicas, reconstituir a Terra como fenômeno natural, mas não lograriam jamais ter a imagem do mundo que temos nós, beneficiários do sorriso da Gioconda e do olhar de Moisés de Michelangelo perdido no infinito, e de todos os bens a nosso alcance, a começar dos livros até os mais delicados instrumentos eletrônicos, desde os portentosos equipamentos urbanísticos ao mais rudimentar dos utensílios. É que, desaparecido o homem, extingue-se a cultura, por ser esta a presença do homem no universo da natureza.

Capítulo XVIII
BEM INDIVIDUAL E BEM SOCIAL

O PROBLEMA DA SANÇÃO

101. As leis naturais não são sancionadas, nem sancionáveis, porque as conseqüências por elas previstas resultam necessariamente do fato em seus nexos causais[1]. As leis morais ou jurídicas não se podem, porém, compreender desprovidas de sanção. Examinemos melhor o assunto que é de manifesta importância, visto como aqui surge o problema do *dever*, cujo cumprimento é exigido em razão de um *bem*, que se quer salvaguardar.

Houve quem tentasse estabelecer as bases de uma Ética sem sanção, mas a tentativa é reputada, em geral, falha. Não é possível conceber ordenação da vida moral sem se prever uma conseqüência que se acrescente à regra, na hipótese de violação. Parece paradoxal, mas é verdadeiro que as leis físicas se enunciam sem se prever a sua violação, enquanto as leis éticas, as jurídicas inclusive, são tais que seu inadimplemento sempre se previne. É próprio do Direito a possibilidade, entre certos limites, de ser violado. O mesmo se deve dizer da Moral. A violação da lei física envolve conseqüências imanentes ao processo, prescindindo de disciplina acessória. Por outro lado, quando se observa que um fato não é plenamente explicado por uma lei física, esta não subsiste mais como lei, mas apenas como momento do conhecimento que se põe de maneira nova, capaz de abranger o fato não previsto e conflitante. No mundo ético, ai de nós se cada fato novo envolvesse a destruição da regra!

As leis que proíbem o homicídio ou o furto são violadas diariamente, e, nem por haver homens e grupos que violem ditas leis, elas devem deixar de existir. Ao contrário, nós podemos dizer, como disse um grande filósofo da Itália no século passado, Rosmini, que o Direito brilha com esplendor invulgar onde e quando violado[2]. É exatamente no momento da violação da lei jurídica que ela resplende com mais intensidade, provocando a tutela, a

garantia, a salvaguarda daquilo que se estima valioso.

Há, pois, uma diferença fundamental entre esses dois grupos de leis, das leis físicas e das leis éticas, de ordem causal umas, teleológicas as outras; insancionáveis as primeiras, sancionáveis as segundas; leis cegas para o mundo dos valores as físicas, leis essencialmente axiológicas as que regem o mundo do Direito ou da Moral. São dois mundos, que não se repelem nem se excluem, mas, ao contrário, se completam, porque na base do mundo da cultura está sempre o mundo da natureza.

O jurista ou o cultor das ciências morais não desprezam o que é natural, mas o "compreendem", aceitando as explicações que as ciências exatas lhes propiciam, delas se servindo para a consecução de seus fins[3].

102. Todas as ciências da realidade têm a experiência como seu ponto de partida, procurando apreender ou captar aquilo que nela ou por ela se revela. Algumas ciências limitam-se, como vimos, a explicar funcionalmente os fenômenos, enquanto outras implicam uma compreensão de natureza teleológica, a qual pode determinar uma tomada de posição estimativa do espírito e, por conseguinte, a formulação de normas.

Do fato se passa à lei, assim como da lei se volve ao fato. Esta passagem, no entanto, não se realiza da mesma forma, pelo mesmo processo, quando se trata de fato puramente físico, ou então, de um fato de ordem cultural, seja econômico, histórico, jurídico ou moral.

No primeiro caso a passagem é, de certa maneira, direta, visto como a lei física não faz senão retratar nos fatos aquilo que neles é constante e está implícito. Explicar, como esclarecemos anteriormente, é tornar explícito aquilo que está implícito no fato. O cientista que no seu laboratório realiza experiências químicas procura revelar nexos objetivos que já se contêm no fato, embora tenha de recorrer logicamente a elementos estranhos de referência ou redução.

Assim sendo, embora se explique um fato por outro, por referência ou redução, a explicação não resulta de algo positivamente atribuível ao sujeito por seu coeficiente de estimativas.

A compreensão, que, como já salientamos, é própria das ciências culturais, representa, ao contrário, um ato positivo de envolvimento do fenômeno, quase que diríamos de "penetração do objeto" para situá-lo no seu sentido total para a existência humana. Essa integração vetorial ou de

sentido pode culminar na determinação de *leis gerais de tendência* ou em *esquemas ideais* e tipificadores de ação, ou então, em verdadeiras *normas* de conduta: donde a distinção entre ciências culturais puramente *compreensivas* e ciências culturais *normativas*.

É por essa razão que para se atingirem leis, como, por exemplo, as leis jurídicas, torna-se necessária uma tomada de posição volitiva perante o fato, tomada de posição que constitui momento essencial de sua gênese, o que não ocorre no domínio da Sociologia e da História. Em ambos os casos, porém, há valoração e compreensão, pois são todas ciências culturais.

Entre o fato natural e a lei física não existe solução de continuidade, porquanto a lei sistematiza o que se contém implicitamente no fenômeno mesmo. A explicação é, pois, *funcional* e insuscetível de receber "sanção", conceito este muitas vezes confundido com a simples idéia de efeito ou de conseqüência.

Já no plano das ciências culturais é *possível* haver sanção e muitas vezes a sanção é necessária, quando se trata daquela espécie de ciências, cujas valorações implicam uma escolha e a afirmação de *pautas obrigatórias de conduta*.

Neste ponto julgamos conveniente tratar do problema da sanção, que é o correlato de toda e qualquer obrigação ética. *Sanção é toda conseqüência que se agrega, intencionalmente, a uma norma, visando ao seu cumprimento obrigatório*.

Sanção, portanto, é somente aquela conseqüência querida, desejada, posta com o fim específico de tutelar uma regra. Quando a medida se reveste de uma expressão de força física, temos propriamente o que se chama *coação.* A coação, de que tanto falam os juristas é, assim, uma espécie de sanção, ou seja, a sanção de ordem física.

Esclarecido, assim, o conceito de sanção, perguntamos se ela é compatível com o plano das ciências naturais.

À primeira vista, parece que sim, que quem desrespeita a natureza sofre uma sanção. É que nós estamos dando indevidamente a um "efeito físico" o nome de sanção. É claro que o médico, que dê uma dose de arsênico superior à resistência do doente, provoca um efeito de conseqüências desastrosas. O não-cumprimento de uma lei natural implica, necessária e inexoravelmente, uma conseqüência. Não devemos, porém, chamar a esta conseqüência de sanção, porque ela está *imanente no processo*.

No plano da natureza, o efeito já se contém no fato, resultando da posição de certos antecedentes de forma predeterminada. Não é possível ou necessária a interferência de nenhum ato volitivo para que a conseqüência sobrevenha.

No mundo ético, ao contrário, a conseqüência pode sobrevir ou não, conforme surja ou não, extrínseca ou externamente ao processo, uma sanção, que pode consistir tanto na autocrítica e reprovação da própria consciência (*censura individual*) como repúdio ou *censura social*, a qual, como ocorre nos domínios do Direito, pode culminar num ato de *coação*, isto é, na interferência da força para salvaguarda do bem comum. A coação jurídica pode consistir tanto na prática de atos que importam prejuízo do transgressor (o protesto de um título cambial, por exemplo) como na penhora ou arresto de bens do devedor relapso, ou ainda na perda da própria liberdade, em virtude de sentença condenatória criminal. A aplicação das sanções, em seus diversos graus, deve estar proporcionada às exigências da justiça, como passamos a examinar.

JUSTIÇA E BEM COMUM

103. Na discriminação dos valores[4], demos realce ao valor do *bem* como força ordenadora da Ética e momento culminante da vida espiritual, pois é só tendendo a realizar o que lhe parece ser o seu bem, em harmonia com os demais, que o homem se revela aos outros e a si próprio.

Já Aristóteles, no início da *Política*, nos ensina que o homem não quer apenas viver, mas *viver bem*. Esta expressão não deve ser tomada, é claro, no sentido aparente de fruição de valores materiais, confinada nossa existência entre os horizontes das preocupações imediatas. O bem, a que o homem se destina e que lhe é conatural e próprio, diz respeito ao seu aperfeiçoamento moral, como único ente, cujo *ser* é o seu *dever ser*, como tal capaz de modelar-se segundo influências subjetivas e sociais, mas afirmando a sua liberdade instauradora de algo original.

Sendo um ser, cuja autoconsciência exige o reconhecimento da correspondente dignidade alheia, o *bem* do homem não pode deixar de ser integração de duas perspectivas: a do *ego* e a do *alter*.

Se, como diz Scheler, o *bem* consiste em servir a um valor positivo sem

prejuízo de um valor mais alto, o bem social ideal consistirá em servir ao todo coletivo respeitando-se a personalidade de cada um, visto como evidentemente ao todo não se serviria com perfeição se qualquer de seus componentes não fosse servido.

Na realidade, impõe-se preservar o bem do indivíduo como ponto final, como fim a que se deve tender de maneira dominante; mas, ao mesmo tempo e correspondentemente, é mister salvaguardar e acrescer o bem do todo, naquilo que o bem social é condição do bem de cada qual. Há, portanto, dois aspectos do problema do bem ou, por outras palavras, dois momentos de realização do valor do bem — um individual, outro social.

O bem, enquanto bem do indivíduo, como fim último dessa direção axiológica, constitui o objeto da Moral, e objetivo último da Ética. É nesse sentido que Miguel de Unamuno dizia que o homem vale mais que toda a Humanidade. Não é no sentido sociológico ou jurídico. A Moral tende a apreciar o homem naquilo que é específico e singular da pessoa, expressão de uma subjetividade intocável.

O bem, visto como valor social, é o que chamamos propriamente de *justo*, e constitui o valor fundante do Direito. Já em nossa tese sobre os *Fundamentos do Direito*, sustentamos duas proposições fundamentais: 1) — toda Axiologia tem como fonte o valor da pessoa humana; e 2) — toda Axiologia *jurídica* tem como fonte o valor do *justo*, que, em última análise, significa *a coexistência harmônica e livre das pessoas segundo proporção e igualdade*.

O valor próprio do Direito é, pois, a *Justiça* — não entendida como simples relação extrínseca ou formal, aritmética ou geométrica, dos atos humanos, mas sim como a unidade concreta desses atos, de modo a constituírem um *bem intersubjetivo* ou, melhor, o *bem comum*, realizável historicamente como uma exigência constante de intercomunicabilidade social.

A *Justiça* que, como se vê, não é senão a expressão unitária e integrante dos valores todos de convivência, pressupõe o valor transcendental da pessoa humana, e representa, por sua vez, o pressuposto de toda a ordem jurídica. Essa compreensão histórico-social da Justiça leva-nos a identificá-la com o *bem comum*, dando, porém, a este termo um sentido diverso do que lhe conferem os que atentam mais para os elementos de “estrutura”, de uma forma abstrata e estática, sem reconhecerem que o *bem*

comum só pode ser concebido, concretamente, como um processo incessante de composição de valorações e de interesses, tendo como base ou fulcro o valor condicionante da liberdade espiritual, a pessoa como fonte constitutiva do mundo cultural.

A distinção dos aspectos relativos ao bem *enquanto social* e ao bem *enquanto individual* evidencia tanto a necessidade de distinguir, como a de correlacionar o Direito e a Moral, que constituem as duas partes mais relevantes da Ética. Além da conduta moral e da conduta jurídica, existem outras formas de comportamento, que são governadas por outras expressões possíveis do bem, como podemos ver nas chamadas regras de "costumes", isto é, de convenção social, de trato social, de etiqueta, de elegância, que realizam, a seu modo, o valor do *bem*.

Em conclusão, a discriminação acima já nos habilita a situar a experiência jurídica como: 1) uma experiência histórico-cultural; 2) de natureza ética; 3) e normativa; 4) que tem como valor fundante o bem social da convivência ordenada, ou o valor do justo.

104. Não é possível tratar aqui de todas as doutrinas que têm procurado determinar o conteúdo do bem. Alguns autores prendem-se à linha do pensamento clássico, concebendo o bem como felicidade, ou seja, como a realização daquilo que postula a plenitude do ser e, como tal, a harmonia do indivíduo consigo mesmo. De maneira geral, poderse-ia dizer que, em tal caso, o bem é aquilo a que o homem tende por natureza, graças ao que representa em seu espírito a nota dominante ou o elemento fundamental, que é a razão. Viver segundo a natureza é viver segundo a razão.

Outros autores reduzem o bem à noção do útil, ou do economicamente apreciável, ou, então, à satisfação dos valores mais imediatos da existência.

Se nos colocarmos no ponto de vista do conteúdo, haverá tantas concepções do bem quantas as expressões axiológicas fundamentais, porquanto o poeta dirá que seu bem consiste na realização dos valores estéticos, enquanto o homem de negócios traduzirá seu ideal em algo de mensurável e vital.

Superando, no entanto, as divergências particulares de conteúdo, fica sempre de pé a noção de que bem é aquilo a que todo homem tende, de conformidade com as suas inclinações naturais, desde que a forma de agir de cada um seja condição do agir dos demais numa unidade concreta e

dinâmica entre as partes e o todo.

Não basta que, ao procurar o bem que nos atrai, não causemos dano a outrem, consoante concepção individualista e cômoda que consagra o isolamento ou a autonomia de cada homem como centro de uma trajetória social indiferente à sorte dos demais. Já o dissemos e vale a pena repetir: o homem deve ser apreciado segundo o prisma do indivíduo, e segundo o prisma da sociedade em que ele existe. São duas formas ou maneiras fundamentais de apreciar-se o problema do bem, marcando, efetivamente, dois momentos de um único processo, visto como a colocação de um envolve, necessariamente, a colocação do outro. É nesse sentido que podemos distinguir, mas não separar, o estudo do bem em duas grandes órbitas: a do *bem enquanto individual* e a do *bem enquanto social*. A Moral estuda o bem enquanto individual, ou seja, polarizando tudo em relação ao problema do indivíduo, enquanto que o Direito põe a tônica, o acento caracterizador, sobre aquilo que é social.

Advertimos logo que nem o Direito descuida daquilo que é próprio do indivíduo, nem tampouco a Moral é cega no que tange ou cabe ao todo. Sabemos que existe a *Moral Social*, que cuida dos deveres do indivíduo enquanto indivíduo para com o todo. Por outro lado, o jurista não descuida do problema do indivíduo, nem muito menos ignora a importância decisiva que o elemento intencional e subjetivo representa na experiência do Direito.

Poder-se-ia dizer que a Moral cuida, de maneira direta, imediata e prevalecente, do bem enquanto individual, e que o Direito se preocupa, de maneira direta, imediata e prevalecente, do bem enquanto do todo coletivo, isto é, do bem comum ou justiça.

Na sua acepção geral, *Ética significa ciência normativa da conduta ou do comportamento humano*. Trata-se, portanto, de um gênero que contém em si espécies, entre as quais citamos a Moral e o Direito.

105. Alguns autores, como, por exemplo, Del Vecchio e Radbruch, mantendo-se fiéis à distinção kantiana entre “doutrina do direito” e “doutrina das virtudes”, como partes da “doutrina dos costumes”, são partidários de uma dicotomia rigorosa, dizendo que a Ética não abrange senão o Direito e a Moral. Del Vecchio esclarece, aliás, que no seu entender a Ética individual é a Moral, e a Ética social é o Direito.

Se perguntarmos que é que representam as regras de convenção social,

de etiqueta, de bons costumes etc., responderá Del Vecchio que tais normas são de caráter secundário, meras derivações ou aplicações, ora das regras jurídicas, ora das regras morais. Não formariam um campo ou uma região autônoma, mas algo de subordinado aos dois ramos capitais por ele discriminados.

Pensamos, porém, que esta dicotomia não se justifica, porquanto as regras costumeiras, que formam tão larga parte de nosso viver comum, possuem algo que lhes assegura autonomia. Não se pode confundir, por exemplo, uma regra de cortesia com uma regra jurídica, porquanto o ato de cortesia só vale enquanto espontâneo, não se podendo mesmo conceber que alguém possa ser cortês pela violência ou pela força, enquanto o Direito, muitas vezes, mas nem sempre, se realiza por meios coercitivos.

Por outro lado, as regras de convenção ou de trato social não dizem respeito ao homem como indivíduo, mas sim ao homem como membro de uma coletividade, como sócio. É porque o homem vive integrado em sociedade e entra em relação com os demais que existem as regras de etiqueta, de convenção social, e assim por diante. Elas ocupam, em suma, uma posição intermediária, mas autônoma, entre as regras jurídicas e as propriamente morais. Julgamos, assim, que o bem, enquanto relativo ao social, pode ser visto segundo dois ângulos distintos, que abrem a perspectiva do Direito e das convenções sociais.

106. Cabe, aqui, uma observação de importância quanto ao problema da *justiça*, palavra que se invoca tão freqüentemente sem se cuidar carinhosamente de seu significado autêntico, sem se indagar de sua rigorosa projeção estimativa. O bem, enquanto coletivo e essencial à sociedade, é o que denominamos *justo* ou *justiça.*

Estamos usando, portanto, a palavra justiça na sua significação objetiva, mas não deve ser esquecida a sua acepção subjetiva, visto como tais sentidos, longe de se excluírem, se exigem e se completam.

Lendo obras clássicas, como as de Aristóteles ou Tomás de Aquino, encontramos comumente a palavra *justiça* entendida no seu sentido *subjetivo*, o que ocorre também entre os juristas romanos. Justiça indica, então, uma *vontade* ou *virtude* do homem. É nesse sentido que os romanos concebiam a justiça como “constans ac perpetua *voluntas*”.

A justiça é vista como inclinação, tendência, forma de querer, como

algo, em suma, que está no homem mesmo antes de se realizar na sociedade.

Se o homem age, no entanto, segundo a justiça, obedecendo àquele impulso subjetivo, instaura uma dada ordem social, uma *ordenação de convivência*. Também a essa ordenação social por ele objetivada se dá o nome de justiça ou de justo.

Em nossos dias, usa-se de preferência o termo *justiça* no sentido objetivo, ou seja, para indicar a *ordem social* que os atos de justiça projetam ou constituem, motivo pelo qual temos defendido a tese de que, objetivamente, a *justiça se reduz à realização do bem comum*, ou, mais precisamente: *é o bem comum "in fieri", como constante exigência histórica de uma convivência social ordenada segundo os valores da liberdade e da igualdade*.

Justiça quer dizer, então, ordem social justa, cuja natureza e significado é objeto fundamental da Filosofia do Direito, a qual estuda o conjunto das condições lógicas, axiológicas e normativas da experiência jurídica, cujo conceito lhe cabe determinar[5].

INDIVIDUALISMO, PERSONALISMO E TRANSPERSONALISMO

107. Se afirmamos que o justo é a realização do bem comum ou, por outras palavras, que é o bem enquanto fim intersubjetivo do agir, surgem, desde logo, três grandes posições possíveis que vamos esquematizar sumariamente.

Em primeiro lugar, há aqueles que sustentam que a ordem social justa não é outra coisa senão o resultado da satisfação do bem do indivíduo como indivíduo (*individualismo*).

No âmago do pensamento político e econômico do liberalismo existe a tese essencial de que, se cada homem cuidar de seu interesse e de seu bem, cuidará, *ipso facto*, do interesse e do bem coletivo. Cada homem, realizando seu bem, realizaria, mediante automático equilíbrio dos egoísmos, o bem social ou o bem comum.

Daí a tese de que o Estado deve ter uma função primordial e essencial, que se esgotaria praticamente na tutela jurídica das liberdades individuais. Cada homem, podendo realizar plenamente seu bem, daí resultaria, como

conseqüência inevitável, a felicidade comum. É a tese do individualismo social ou do individualismo jurídico.

Outra posição possível é a daqueles que contestam a possibilidade de uma harmonia espontânea entre o bem do indivíduo e o bem do todo. Sustentam eles, ao contrário, que o bem do todo é condição *sine qua non* da felicidade individual, e que, na realidade, devem preponderar sempre os valores coletivos, só adquirindo autenticidade e plenitude a existência humana quando a serviço do bem social (*transpersonalismo*). Com tais pressupostos, desdobram-se as perspectivas jurídico-políticas de uma concepção societista ou coletivista do justo, reputando-se equívocas todas as teorias que apresentam a "pessoa humana" como bem supremo. Nesse sentido, não se poderia falar em "Moral individual" senão como aspecto ou momento da "Moral social".

Uma terceira corrente de pensamento procura superar as duas primeiras, mostrando que entre os termos *indivíduo* e *sociedade* não existe nem a harmonia espontânea que a primeira idealiza, nem a inelutável subordinação que a segunda nos oferece. Sustenta — e a nosso ver com razão — que não há possibilidade de se pensar em uma combinação harmônica e automática dos egoísmos individuais, mas também reconhece que a satisfação daquilo que interessa à sociedade, tomada como um todo, nem sempre representa a satisfação de cada indivíduo, que possui algo de irredutível ao social.

Há uma tensão constante entre os valores do indivíduo e os valores da sociedade, donde a necessidade permanente de composição entre esses grupos de fatores, de maneira que venha a ser reconhecido o que toca ao todo e o que cabe ao indivíduo em uma ordenação progressivamente capaz de harmonizar as duas forças.

Fácil é perceber o alcance destes problemas, que condicionam toda a dinâmica da história, implicando diferenças básicas que necessariamente balizam a compreensão e a interpretação da Ética. Conforme o conceito que se tenha da justiça, a Ética comportará esta ou aquela outra interpretação.

Se em um país dominar uma concepção individualista, tudo se fará no sentido de interpretar a lei com o fim de salvaguardar *a autonomia do indivíduo* e de sua vontade em toda a sua plenitude. Ao se interpretarem os códigos, cuidar-se-á sempre de preservar o indivíduo contra as interferências do Poder Público, por se reconhecer que cada homem é o juiz

maior e melhor de seus interesses e que, no fundo, cuidando de si mesmo, saberá satisfazer às exigências lícitas da coletividade como tal. É a tese do liberalismo do século passado, sempre movido por constante prevenção contra o Estado.

Se, ao contrário, predominar em uma sociedade uma concepção coletivista, que der ao todo uma absoluta primazia sobre as partes, a tendência na interpretação das normas legais será sempre no sentido da limitação da liberdade em favor da igualdade. Não se põe, com efeito, o problema da composição entre o indivíduo e a sociedade, sem que concomitantemente não surja o problema das relações entre a liberdade e a igualdade.

Existirá, é claro, uma terceira maneira de interpretar-se a regra jurídica, quando o intérprete for animado pelo desejo de estabelecer, em concreto, em cada caso ocorrente, aquilo que representa a harmonia possível dos dois fatores.

Em suma, a terceira corrente não estabelece *a priori* uma tese no sentido do predomínio do indivíduo ou do predomínio do todo, mas se coloca numa atitude aderente à realidade histórica, para saber, em cada circunstância, na concreção e fisionomia de cada caso, o que deve ser posto e resolvido em harmonia com a ordem social e o bem de cada indivíduo, tal como se afirma nas concepções liberais de nossos dias, numa visão ao mesmo tempo *liberal* e *social*.

Esta última tendência é, quase sempre, acorde em reconhecer que no trabalho de composição entre os valores do todo e os dos indivíduos brilha um valor dominante, uma constante axiológica do justo, que é o valor da pessoa humana, donde a denominação que lhe é dada, *personalismo*, o qual nada tem que ver com o sentido corrente e deturpado de uma atribuição egoísta dos interesses sociais ao interesse próprio. O indivíduo deve ceder ao todo, até e enquanto não seja ferido o valor da pessoa, ou seja, a plenitude do homem enquanto homem. Toda vez que se quiser ultrapassar a esfera da “personalidade” haverá arbítrio.

Dizemos, então, em síntese, que na apreciação do bem social ou do justo, ora prevalece uma atitude individualista, ora uma atitude coletivista, ora de cooperação “personalista”. A atitude de colaboração personalista, a que nos referimos, não se deve confundir, repetimos, com o *personalismo*, em seu sentido comum e pejorativo. O personalismo, que apresentamos

como uma solução superadora do *individualismo* e do *coletivismo*, resulta da consideração primordial dos indivíduos enquanto pessoas. A idéia de pessoa representa um elemento ético, que só se revela quando o indivíduo entra em relação com os demais indivíduos e, ao afirmar o seu próprio "eu", é levado a reconhecer, concomitantemente, o valor do "eu" dos demais, transcendendo os limites biopsíquicos de sua individualidade.

Assim como a relação entre o sujeito e o objeto é o fundamento da Ontognoseologia, a relação de "um eu" com "outro eu" (*alteridade*) é o fundamento da Ética. Poder-se-ia dizer que *a pessoa é a medida da individualidade*, pois quando um indivíduo se coloca perante outro, respeitando-se reciprocamente, ambos se põem como pessoas, não de maneira abstrata, mas na concretitude da história e da cultura.

TÍTULO V

TEORIA DO BELO E TEORIA DO SER

Capítulo XIX
ESTÉTICA

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

108. A Axiologia ou Teoria dos Valores, objeto de estudo em capítulos anteriores, permite-nos compreender a Estética ou Filosofia da Arte como a parte da Filosofia cujo tema central é o valor do belo, tanto do belo natural como do belo artístico. Tal colocação do problema, em nítidos termos axiológicos, representa, no entanto, o resultado de um longo processo histórico, importando na consideração de vários outros elementos caracterizadores, como teremos a oportunidade de lembrar ao longo destas páginas de natureza propedêutica.

Na realidade, a *Estética* constitui uma parte da Filosofia, cuja estrutura e autonomia começaram a ser implantadas apenas no século XVIII, graças às contribuições concomitantes dos estudos psicológicos dos chamados "ensaístas" ingleses (notadamente, Shaftesbury, Hutcheson, Home e Burke) e das meditações filosóficas do alemão A. G. Baumgarten, a quem se deve aquela denominação depois consagrada. Os pensadores ingleses deram passo decisivo no estudo dos problemas estéticos, ao analisarem, com admirável sutileza, as qualidades distintivas do prazer provocado por uma obra de arte, salientando as notas de imediatidade, de gratuitidade ou de desinteresse que acompanham a contemplação do belo. Baumgarten, ainda vinculado à Filosofia racionalista de Wolf, teve o mérito de, num livro publicado por volta de 1750 (*Aesthetica*), intuir a necessidade do estudo compreensivo e unitário dos fenômenos ligados à experiência artística, entendendo que objeto da arte são as representações *confusas*, mas *claras*, tal como algo pode ser "perfeito" no mundo sensível, em contraste com as representações *distintas* (*os conceitos*) que são objeto do conhecimento racional.

Essa colocação do problema do belo e da arte no plano da

sensibilidade (donde o nome de *Estética*, que, em sua raiz grega, se refere às sensações) foi retomada por Kant, o qual, valendo-se das referidas análises de Hutcheson e seus companheiros, veio assentar, numa de suas obras fundamentais, *A crítica do juízo* (1790), as bases de uma nova ciência filosófica, fixados os pressupostos críticos de uma doutrina do conhecimento sensível, centrado na teoria transcendental ou *a priori* do "juízo estético".

A HERANÇA PLATÔNICO-ARISTOTÉLICA

109. Antes, porém, de analisarmos a decisiva contribuição de Kant, cabe observar que, desde os filósofos gregos, o *belo* e a *arte* haviam sido objeto de penetrantes meditações, ainda que sem se reconhecer a sua essencial correlação, noção esta prevalecente na Filosofia contemporânea. Podemos dizer que é com Platão que tem início o estudo da beleza em si mesma, no quadro geral de sua teoria das Idéias. Para ele, o belo é a manifestação evidente das idéias, as quais representam arquétipos eternos irredutíveis ao mundo das aparências ou dos "fenômenos". Muito embora haja certa imprecisão em equipararmos as idéias platônicas aos valores, na acepção que contemporaneamente damos a esta palavra, podemos dizer que, no pensamento platônico, o belo é um valor segundo, revelador de uma idéia mais alta, que, de acordo com a maioria dos intérpretes, seria o *bem*, não faltando, porém, quem afirme ser antes manifestação do *verdadeiro*, ou até mesmo a forma da verdade[1]. Dado o sentido de integralidade que é uma das notas características da concepção platônica das idéias, talvez seja possível afirmar-se que, em sua doutrina, compõem-se tanto a visão do belo como expressão imediata do bem quanto a que nô-lo apresenta como manifestação da verdade, ou a esta imanente. É o que nos parece resultar dos diálogos que mais diretamente tratam do assunto, como *Fedro*, *Symposion*, *A República* e *Filebo*.

Não se pode, todavia, olvidar que dado o dualismo essencial de Platão entre o mundo primordial das idéias e o dos fenômenos ou aparências, essa dualidade se refletia na colocação do *belo* e da *arte* em planos diversos, aquele pertinente à eterna esfera Superior supra-sensível, esta vinculada ao que é acessório e mutável. Nessa cosmovisão, a *arte*, dado o fato de reproduzir aspectos do mundo subliminar, aparente e fenomenal, ainda

mesmo quando o artista visa transcender as imitações ilusórias para captar o essencial (a bem ver, é poliédrico o conceito platônico de mimese!), representaria algo de negativo e até mesmo de nocivo, em confronto com os valores teoréticos, objetivo fundamental na formação dos integrantes da pólis.

Na paidéia platônica lateja — não há como negá-lo — o formidável paradoxo da exaltação do belo e da condenação da arte; os poetas, em suma, eram beijados, mas expulsos da cidade… Não obstante toda essa contradição radical, é com Platão que se intui a autonomia da experiência estética e são postos alguns de seus problemas fundamentais, até hoje objeto de intermináveis debates.

Logo após o ensinamento platônico, cumpre-nos, neste breve escorço histórico, recordar que Aristóteles, trazendo, como sempre, as meditações de seu mestre às contingências da realidade, define o belo como conjunto intuitivo de elementos regularmente ordenados, num todo simétrico suscetível de ser facilmente abraçado pela vista no seu complexo[2].

Como se vê, Aristóteles, ao invés de subordinar a beleza a valores transcendentes, considera-a um tipo *imanente* ao espírito humano e, como tal, suscetível de compreensão racional, concebendo a arte como “certa faculdade de *produzir*, dirigida pela razão verdadeira”[3]. Como veremos logo mais, tais pressupostos iriam levar Aristóteles a ampliar o tratamento da experiência artística, dando conotação diversa ao conceito de *mimese*.

Embora no contexto de sua peculiar concepção filosófica, Sócrates foi o primeiro pensador a conceber a arte como *mimese* ou imitação da realidade, tanto natural como espiritual, com suas emoções e caracteres, tal como nos lembra Xenofonte em *Memorabilia*, L. III, Cap. X, onde o filósofo, em diálogo com o pintor Parrásio e com o escultor Clitão, enaltece a arte como forma de representar o que há de mais profundo no modelo, visando à captação de algo que expresse a beleza essencial do espírito, o que demonstra que não se trata de mera reprodução passiva do real.

Essa tese seria aceita também por Platão e Aristóteles, os quais lhe asseguraram um *status* dominante até o advento da crítica kantiana, tornando-se um dos *leitmotive* da Estética, uma concepção sempre recorrente, embora com diversos sentido e alcance, não se reduzindo apenas à imitação da natureza, mas também à transfiguração mimética daquilo que ideal ou fantasticamente é concebido pelo homem[4].

Cabe ponderar, todavia, que Aristóteles completa, se não supera, a colocação da arte em termos de *mimese*, com o seu conceito de *catarse*, conceito que viera se desenvolvendo desde Empédocles a Platão, e que, na obra do estagirita alcança significado notável no plano estético, vendo ele na arte, sobretudo na música e na tragédia, um instrumento de purificação dos fatores negativos que perturbam a vida interior, assegurando-lhe, por vias emocionais, serenidade e equilíbrio.

Além disso, antecipando-se a seu tempo, Aristóteles via na arte uma forma de conhecimento, como resulta do famoso tópico em que declara ser ela superior à história, porque esta se limita a relatar o já acontecido, enquanto aquela, graças ao poder criador do artista, entreabre novas formas de compreensão do real[5].

Parece-nos também de grande alcance a correlação feita por Aristóteles na *Política*, VII, 17, entre as mutações da natureza e as produções humanas, isto é, entre *fisis* e *tékne*, sendo o homem levado a planejar suas atividades pelo exemplo da natureza em ação. Tal modo de ver levou-o, inovadoramente, a apresentar o processo racionalizador da natureza como fonte ou raiz de todo fazer humano, ampliando, assim, o conceito de *mimese*, inclusive para fins pedagógicos, com esta afirmação rica de significado, e ilustrada com exemplos que vão desde os ofícios mais simples até a arquitetura: "Todos os ofícios manuais e toda a educação completam o que a natureza não termina". Talvez se possa dizer que, com isso, Aristóteles intuía o papel da *cultura* perante a *natureza*.

110. Embora haja muito o que dizer quanto à Idade Média e Renascimento, os limites do presente livro obrigam-nos a lembrar que, em ambos os períodos, são fundamentalmente as idéias de Platão e de Aristóteles que compõem sua concepção estética, valendo-se, outrossim, das contribuições de Plotino.

Deve-se, com efeito, a Plotino (204-269 d.C.) o estudo mais direto das correlações entre *belo* e *verdadeiro*, dando origem à concepção da beleza como *splendor veritatis*, que, através de Agostinho e da Patrística, chegaria a Tomás de Aquino, assinalando a posição dominante dos estudos estéticos na Idade Média, e até certo ponto na Renascença, onde se dispensa maior atenção ao problema da arte como uma forma distinta do fazer humano e da imitação da natureza.

Não há dúvida, no entanto, que, enquanto prevaleceu o entendimento da arte como *mimese*, ainda quando nesta já se intuísse um sentido de transfiguração, persistiu a separação entre o belo em si ou de per si e o belo artístico. Foi somente quando a beleza se correlacionou essencialmente com a arte que se estabeleceram os pressupostos da Estética como domínio autônomo da Filosofia.

Como veremos, essa correlação só foi nitidamente posta por Kant, o que explica que antes dele tenha havido apreciações parciais do mundo estético sob a forma de tratados especiais sobre o *belo* (Plotino), o *sublime* (Longino), a Arte Poética (Horácio), a Retórica (Quintiliano), a arquitetura (Vitrúvio) etc., assim como, de início, Aristóteles, sob a denominação de *Poética*, de fonte platônica, já nos dera o primeiro estudo da arte entendida como "arte produtora de imagens", enquanto resultante da imitação das coisas sensíveis.

KANT E A AUTONOMIA DA ESTÉTICA

111. Dentre as contribuições básicas de Kant figura, por conseguinte, a da concepção do "juízo estético" como enlace ou expressão comum tanto do belo quanto da arte, termos conversíveis e objeto de uma única investigação. O belo artístico ficava, assim, definitivamente separado do mero artefato, isto é, daquilo que é feito para satisfação de qualquer fim determinado.

O belo, para Kant, basta-se a si mesmo, independentemente de qualquer fim que não seja ele mesmo; nisso consiste a sua valia. Daí o conceito do belo como "*o que agrada universalmente sem conceito*", o que implica um prazer imediato totalmente desinteressado, acompanhado de uma convicção de valia geral, em si e por si. Por outras palavras, o que Hutcheson ou Home haviam posto no plano psicológico do *sentimento* é elevado por Kant ao domínio universal da Filosofia, ao conceber ele o sentimento como categoria transcendental *a priori* da sensibilidade.

Trata-se de um prazer desinteressado de caráter imediato, necessário e universal, o que veio demonstrar a insuficiência da "teoria do gosto", cujas regras era mister superar, mostrando seu relativismo, apesar de ter ela cooperado para atingir-se uma apreciação correlata do belo e da arte. A propósito desse assunto, Denis Huisman entende que a grande descoberta do

kantismo consiste em uma nova teoria do gosto. “Para Kant, diz ele, o gosto não é somente um *Gefühlsurteil*, um juízo do sentimento; é, também, um sentimento do juízo (*Urteilgefühl*), isto é, um universal necessário *afetivo*”[6].

Parece-nos digna de nota a afirmação kantiana de que “a natureza é bela quando tem a aparência da arte”, e, mais ainda, a de que “a arte não pode ser dita bela senão quando nós, muito embora conscientes de que é arte, a consideramos como natureza”[7]. No fundo, o que Kant nos revela, com tais afirmações, é que não há um “belo natural” de per si, mas tão-somente através da mediação da arte, ou, em linguagem atual, que o belo da natureza é uma conquista cultural, o fruto do aprimoramento do espírito. Dessa asserção à tese de Schelling e dos românticos de que é a arte que nos ensina a descobrir o belo da natureza não havia senão um passo.

Outro ponto que é preciso assinalar na posição kantiana é que o prazer do belo resulta do livre jogo das faculdades cognoscitivas, em virtude da faculdade subjetiva formuladora do juízo estético, faculdade essa que Kant “supõe” comum a todos os homens. Como se vê, a universalidade do belo repousa sobre a *conjetura* da unidade e universalidade do espírito humano, empregado o termo conjetura no sentido de juízo plausível ou problemático, tal como procuro caracterizá-lo em meu livro *Verdade e Conjetura*. Aliás, o juízo conjetural, assinalado por Kant na *Crítica da Razão Pura*, atua em várias passagens essenciais da *Crítica do Juízo*[8]. A distinção mesma entre *belo* e *sublime*, que Kant nos apresenta, afigura-se-nos de caráter conjetural, visto como, a seu ver, sublime é aquilo que ultrapassa toda medida dos sentidos por suas dimensões incomparáveis, o que, pensamos nós, é discernível e pensado somente segundo uma pauta de plausibilidade, excluídos que foram acertadamente da experiência estética quaisquer pressupostos de ordem cognoscitiva.

De outro lado, em virtude do dualismo essencial entre espírito (*liberdade*) e natureza (*causalidade*) na doutrina de Kant, ele não podia deixar de apresentar a arte como o resultado de uma *produção* ou composição de elementos naturais e espirituais graças à *imaginação criadora* que permite atingir formas de *expressão artística* cujo conteúdo é objeto do juízo estético que, como vimos, é acompanhado do sentimento desse juízo.

Como veremos, oportunamente, embora sob outros prismas, essa tese

da arte como *produção de formas autônomas de expressão sensível* viria a ser a dominante na Estética contemporânea.

O ROMANTISMO E A ARTE COMO CRIAÇÃO

112. A concepção subjetivista transcendental de Kant iria sofrer uma alteração essencial com o advento da Filosofia romântica, sobretudo com Schelling e Hegel, os quais preferiram tratar do belo artístico, menos do ponto de vista do sujeito que contempla uma obra de arte, formulando um juízo estético, do que do ponto de vista de quem a cria através de uma experiência estética. Pode dizer-se que, desde então, o entendimento da arte como *criação* passou a ser uma das notas características da Estética que ainda hoje possui entusiásticos defensores, mesmo sem perfilhar o romantismo. Fundamental é a afirmação de Hegel, de que "o belo artístico não é engendrado senão pelo espírito, e, por ser produto do espírito, é superior à natureza"[9].

A Arte como criação, numa filosofia como a de Hegel, possui uma conotação própria inconfundível, visto como, a seu ver, ela constitui um dos momentos finais do desenvolvimento dialético da Idéia, revelandose no plano do Absoluto, ao lado da Religião e da Filosofia, pois as três não diferem senão pela forma, sendo um só o seu objeto. Esse objeto é Deus, estando todas a serviço do divino. Na arte o Espírito Absoluto é reconhecido como tal na comunidade[10].

Como bem observa Nicola Abbagnano, essa concepção correspondia às tendências essenciais do romantismo, correlacionando duas teses diversas: "I — a arte é originalidade absoluta e os seus produtos não se deixam reduzir à realidade natural; II — como originalidade absoluta, a arte é parte (ou continuação ou manifestação) da atividade criadora de Deus"[11].

É claro que, nos quadros do movimento romântico, não podia deixar de ser recebido com entusiasmo o ensinamento hegeliano que apresentava o romantismo como momento culminante da experiência estética, superador da arte clássica ainda vinculada a elementos precisos, mas de caráter particular e contingente. A arte, na sua expressão romântica, seria, ao contrário, a arte do coração e dos sentimentos, movendo-se a subjetividade absoluta em si mesma na forma do espírito que, bastante por si, não continua

vinculada ao objetivo e particular, mas se eleva ao plano do eterno e divino e do substancialmente verdadeiro. Como comenta Bernard Bosanquet, desse modo, a arte representa a libertação do conteúdo e das formas do finito, a presença e a união do absoluto dentro do sensível e fenomênico, e uma expressão de verdade que não se esgota na evolução da natureza, mas se revela na história universal, da qual constitui o aspecto mais belo[12]. Benedetto Croce, distinguindo entre o que há de vivo e de morto no pensamento de Hegel, desvencilha-se do esquematismo dialético hegeliano, para passar a apreciar o fenômeno da criação artística em si mesmo, conservando a idéia nuclear da arte como autônoma atividade espiritual independente dos elementos reais ou psíquicos que se convertem em intuição pura, em uma síntese *a priori* estética, una e concreta. Parafraseando Kant, Croce dirá: "o sentimento sem a imagem é cego, e a imagem sem o sentimento é vazia"[13].

Na linha dessas idéias, Croce, como também o fará Giovanni Gentile, sustenta que a arte não reproduz algo existente, mas produz sempre algo de novo e original, visto como ela nasce da intuição dos sentimentos convertidos criadoramente em imagens pelo artista. O que prevalece, por conseguinte, na criação artística, não são os conteúdos de consciência ou os estados afetivos como tais, mas a *forma*, termo final de um processo transfigurador em si uno e concreto.

Essa compreensão da arte como criação iria levar Croce a acentuar o seu caráter *lírico*, a sua *liricità*, como expressão final do que é vivido pelo artista, convertido em imagens, a *imitação* identificada com a *expressão*. "Independente e autônoma com referência à intelecção; indiferente às discriminações posteriores de realidade e irrealidade e às formações e apercepções, mesmo posteriores, de espaço e de tempo, a intuição ou representação distingue-se daquilo que se sente ou experimenta, da onda ou fluxo sensitivo, da matéria psíquica como *forma*; e essa *forma*, essa tomada de posse, é a expressão. Intuir é exprimir; nada mais do que exprimir, nem de mais, nem de menos"[14].

AS ESTÉTICAS POSITIVISTAS

113. Em campo diametralmente oposto colocam-se os adeptos da Filosofia positiva, quer quanto à metodologia, que seria a mesma das

ciências, em geral, quer quanto à consideração do ato criador do artista, situado em determinada condição social e histórica, subordinado a todos os elementos condicionantes de sua individualidade biopsíquica. Lembre-se, por exemplo, Taine, para quem as obras artísticas seriam a resultante de três forças conjugadas: o *meio*, o *momento* e a *raça*.

Nessa diretriz, foram surgindo sucessivas explicações da arte visando à fundação de uma Estética baseada não na intuição, mas em processos cognoscitivos rigorosos, levando em conta fatores fisiológicos, psicológicos e sociológicos. Um dos modelos dessa colocação do problema foi a *Introdução à Estética*, de Gustave Theodore Fechner, de 1876, que contrapunha o seu ponto de vista empírico, "de baixo para cima", à visão metafísica "de cima para baixo", tendo em vista a fundação de uma "Estética experimental".

Talvez se possa dizer que a corrente positivista que logrou maior ressonância foi a de natureza sociológica, tal como a desenvolveu, por exemplo, Charles Lalo, desde a sua *Introdução à Estética*, de 1925, até *A Arte e a Vida*, de 1947, em dois volumes. Para ele, o valor estético é um valor social, implicando uma estrutura técnica cujo papel nos domínios da arte cabe à Sociologia determinar. É claro que essa colocação do problema importou no estudo da personalidade do artista em função de múltiplas variáveis sociais.

Nem faltaram, como era de se esperar, os que, invocando Marx e Engels, restringiram ainda mais a autonomia da arte, vendo-a como superestrutura da vida econômica e pondo-a a serviço de objetivos políticos, assim como outros tentaram, conforme suas especializações, transformar a Arte em parte da Psicologia, da Fisiologia, da Lingüística etc.

Conseqüência previsível dessa diretriz foi a tentativa de esvaziar a Estética de todo conteúdo filosófico, com o intuito de convertê-la em uma disciplina rigorosamente positiva, destinada a apreciar a arte objetivamente em função de todos os fatores que, num determinado contexto cultural, incidem sobre o poder criador do artista, bem como sobre os padrões de apreciação do belo artístico.

Enquanto durou o clima positivista, que dominou praticamente metade do século XIX e princípio do século passado, não obstante as variações de perspectivas, duas teses permaneciam constantes, a subordinação da obra de arte a fatores externos à vivência estética autônoma do artista, e, ao

mesmo tempo, a compreensão da arte como representação da realidade, com exagerada acentuação de seu aspecto mimético, o que satisfazia às aspirações tanto do realismo quanto do naturalismo[15].

Podemos dizer que, de um lado, o positivismo teve o mérito de visualizar o artista na sua "condição humana", num contexto de condicionamentos e de influências, inclusive de ordem técnica, mas não deu o devido realce ao que há de original e inventivo na criação artística, exagerando os efeitos da correlação da arte com a realidade, com significativa perda de uma compreensão autônoma da experiência artística.

A ARTE COMO CONSTRUTIVIDADE — CONCEPÇÕES ATUAIS

114. Não obstante suas limitações, as teorias positivistas tiveram o mérito de focalizar aspectos objetivos da experiência estética, até então considerados de somenos, abrindo caminho para superar a tese idealista que culminara na redução da arte ao binômio "intuiçãoexpressão". Não será exagero afirmar-se que a compreensão da arte como *atividade* que não fica circunscrita à subjetividade criadora do artista, mas compõe em unidade dinâmica elementos subjetivos e objetivos, correlacionando o homem e a natureza, a inspiração intuitiva com os processos técnicos de elaboração, representou o superamento tanto do idealismo como do positivismo, oferecendo resposta à multiplicidade estonteante das "formas de arte" que surgiram desde a revolução impressionista, passando pelo expressionismo, o cubismo, a arte abstrata, a surrealista etc.

Ante a avalanche das mais arrojadas concepções da arte, nas quais o elemento técnico parecia absorver ou submergir o elemento expressional, gerando no campo estético o abandono de qualquer referência ao valor do belo, corremos o risco de descambar para uma espécie de "nominalismo estético", até o ponto de negar-se toda possibilidade de conceituação do belo ou da arte, com esta fórmula simplista: "artístico é tudo aquilo que o artista faz".

Felizmente, se esse nominalismo ainda é transparente em certas doutrinas em voga, pode-se dizer que os estudos estéticos vieram se orientando, sobretudo nas últimas décadas, visando a alcançar uma posição

de novo equilíbrio, na qual a presença sempre fecunda dos ensinamentos que vêm de Platão a Hegel, passando por Aristóteles e Kant, se casa com as pesquisas elaboradas sobre os fatores instrumentais e técnicos indispensáveis à criação artística. Nesse contexto, a idéia de *construção* passou a ser uma idéia de referência, mas sempre vinculada à realização de um *valor*, ou seja, em *termos axiológicos* e não meramente lógicos ou causais.

É assim que, para limitarmo-nos a um exemplo eloqüente, Luigi Pareyson contrapõe à tese croceana da arte como "intuição-expressão" a sua qualificação da arte como *formatività*, atribuindo à Estética, como disciplina filosófica, ao mesmo tempo um sentido concreto e especulativo: *concreto* enquanto ela faz surgir os próprios problemas e símbolos da experiência diretamente vivida; e especulativo, na medida em que ela se propõe de definir o valor, o significado e a possibilidade dessa experiência. Segundo Pareyson, toda a vida humana é invenção, produção de formas; toda a atividade humana, quer no campo moral, quer no do pensamento e da arte, dá origem a formas, criações orgânicas e perfeitas, dotadas de compreensibilidade e autonomia próprias. É nesse processo de "formatividade" que ele situa a arte, a qual não pode ignorar a "fisicidade" ou a *moralidade* e demais componentes da cultura, tudo sustentado e controlado pelo "vigilante exercício do pensamento crítico"[16].

Não escapou à análise penetrante de Theodor W. Adorno que a concepção da arte como construtividade renova, sob outro ângulo, o problema da mimese, afirmando ele que "a arte não deve reduzir-se à polaridade indiscutível do mimético e do construtivo", oscilando entre os dois princípios. Acrescenta, por isso, que "a dialética desses dois momentos assemelha-se à dialética lógica, e é apenas num que o outro elemento se realiza, não no meio. A construção não é correção ou certeza objetivante da expressão, mas deve, por assim dizer, acomodar-se sem planificação aos impulsos miméticos"[17]. Preferimos dizer que, na construção artística, o impulso criador e o elemento mimético se correlacionam segundo uma dialética de complementariedade, dando origem a uma unidade nova e original, produto da imaginação criadora atuante e transfigurador dos motivos miméticos.

115. A compreensão da arte como construtividade não é incompatível

com uma série fecunda de processos hermenêuticos que tem caracterizado a Estética contemporânea, como, por exemplo, os resultantes da análise da linguagem, da teoria da comunicação, ou dos estudos dos juízos estéticos em função da vida humana.

O construtivismo estético harmoniza-se, plenamente, com as pesquisas semióticas, desde que não se pretenda reduzir a Estética a um capítulo da Semiótica, isto é, tão-somente à análise dos chamados signos estéticos icônicos, ou teoria dos signos. Contidos nos seus peculiares limites, tais estudos antes enriquecem a compreensão da experiência estética, permitindo mais viva e concreta captação de sua natureza e finalidades.

Nessa linha de pensamento, a expressão artística deixa de ser uma atômica tomada de posse do valor do belo, para passar a ser instrumento de comunicação de natureza emocional, porque momento do que denominamos "dialética da sensibilidade".

OBJETIVAÇÃO IMAGÉTICA

116. Essa última asserção já nos leva a expor, brevemente, o que entendemos ser a raiz da autonomia da experiência estética, segundo um entendimento que remonta às intuições e análises dos ensaístas ingleses do século XVIII, e a Baumgarten, mas sobretudo à posição de Kant, que viu no "*juízo estético*" um "juízo emocional", irredutível tanto ao *juízo lógico* da Teoria do Conhecimento, como ao *juízo normativo* ou *imperativo* da Ética.

Numa releitura de Kant, a partir de sua Estética Transcendental, nos quadros da *Crítica da Razão Pura*, em confronto com as teses teleológicas da *Crítica do Juízo*, pareceu-nos, em ensaios de Estética ainda inéditos, que não cabe propriamente formular um "juízo estético", mas sim determinar os elementos caracterizadores da experiência estética enquanto experiência axiológica que tem o belo como seu valor fundante.

Pensamos, com efeito — e, sob certo prisma, isso foi admitido por Pareyson com o seu conceito de *formatividade* — que o essencial é situar a experiência estética no contexto da experiência humana, procurando determinar-lhe as notas distintivas. Nesse sentido, recordamos, como pensamos ter demonstrado em *Experiência e Cultura*, Cap. IV, que a atividade ou vida humana se caracteriza por ser um *constante processo de objetivações*, vinculada cada uma delas a um valor-fundante. Como temos

dito e repetido, os atos de perceber ou pensar são sempre atos de *objetação*, consistentes em pôr algo como objeto distinto de quem percebe ou pensa — e também atos de *objetivização*, que consistem em converter o objeto em *objetivo*, isto é, em alvo a ser atingido. É a conjugação desses dois atos que constitui o processo de objetivação.

Pois bem, quando o artista está criando uma obra de arte, é o seu ser todo que se verticaliza no sentido do valor do belo, e só pode fazê-lo situando sua ação como *momento da sensibilidade* e na *instância da sensibilidade*, para empregarmos um termo inspirado pela experiência jurídica que assinala distintos momentos hierárquicos no procedimento judicial. Não se trata, pois, de ver o problema em termos de "*juízo estético*" — com o qual Kant ainda não se desvencilhava de sua fundamental vocação gnoseológica — mas de reconhecer que é toda a energia corporal e anímica do artista que se concentra para atingir o ápice da criação artística, representada por uma *expressão comunicativa de natureza puramente imagética*. Toda a sua *vis* construtiva pontualiza-se, pois, no sentido de uma *imagem absoluta*, que absorve em si toda a potencialidade criadora do artista, com toda a força de seu sentir, de seu pensar e de seu querer. Os sentimentos conjunturais ligados à sua individualidade biopsíquica e social; o seu poder cognoscitivo e volitivo, tudo se converte e se transfigura, em suma, construtivamente para dar nascimento à obra de arte como expressão de uma *imagem absoluta*, absoluta no sentido de integrar em si todos os motivos operantes no processo de objetivação estética. Desse modo, e este é o ponto nuclear de nosso pensamento, a sensibilidade (*aesthesis*) — que Kant situa como fase inicial do *processo cognoscitivo*, antecedendo ao entendimento — passa a corresponder ao momento final do *processo estético*, sem se reduzir, no entanto, a mero "juízo estético". Essa transposição da *sensibilidade*, do plano inicial da experiência perceptiva ou cognoscitiva, para o plano final da criação estética, harmoniza-se, penso eu, com a tese central da "*circularidade do espírito*", que paradoxalmente Croce não levou em conta em sua teoria estética, apesar de ser um dos pontos capitais de sua filosofia.

Uma vez realizada a obra de arte, verifica-se que ela se desprende da pessoa de seu criador (ou seja, se *objetiva*) surgindo, *uno in acto*, como veículo de comunicação ou mensagem, razão pela qual quem contempla uma obra de arte, efetivamente realizada, sente o impacto de sua criação no plano puro da sensibilidade (*sem conceitos*, como acertadamente diz Kant)

e se identifica com seu criador, sem interesse outro senão o da participação gratuita em si e por si.

Na linha desse pensamento, talvez se possa afirmar que a crítica da arte é um *discurso conjetural* sobre o plausível itinerário criador do artista; uma re-criação da experiência por ele vivida. É também a razão pela qual toda tradução autêntica de um escrito, notadamente se de natureza poética, é necessariamente uma transfiguração, ou transcrição, pois toda tradução importa em prévio ato crítico de compreensão.

Desse modo, pensamos poder afirmar a autonomia da *experiência estética*, experiência última, além da qual só podemos vislumbrar a experiência ontológica, o Ser como o inexperienciável.

Capítulo XX
METAFÍSICA

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

117. No Título II desta obra estudamos as noções fundamentais de *Ontognoseologia*, termo este proposto por estarmos convencido de que a Teoria Geral do Conhecimento não pode deixar de levar em conta, de maneira complementar, tanto a capacidade cognoscitiva de quem conhece algo quanto os pressupostos ou a possível estrutura daquilo que é objeto de perquirição. Donde a definição da Ontognoseologia, entendida como Teoria Geral do Conhecimento, como a parte da Filosofia que estuda, em necessária correlação, as condições transcendentais subjetivas do conhecimento (*a parte subjecti*, isto é, sob o ângulo do sujeito cognoscente) e as objetivas, pertinentes ao objeto cognoscível (*a parte objecti*).

Essa apreciação concomitante dos elementos subjetivos e objetivos do ato de conhecer equivale, como vimos, ao superamento do transcendentalismo subjetivo de tipo kantiano, o qual converte o sujeito cognoscente em legislador autônomo da natureza, visto reconhecer-se que o conhecimento seria impossível se não existissem também *condições transcendentais objetivas* que servem de base ao processo cognoscitivo. Lembramos, a propósito, a assertiva concomitante de Max Scheler, Martin Heidegger ou Nicolai Hartmann, de que não haveria possibilidade de perguntar se não houvesse alguma intuição ou percepção, embora imprecisa, do perguntado. Reportando-nos, por conseguinte, à matéria tratada no início do presente livro, lembramos que essa tomada de posição perante a realidade corresponde à contribuição fundamental da *filosofia fenomenológica* de Husserl, que veio enriquecer a subjetividade transcendental de Kant com o denominado "*a priori*" *material*, mas sem perder de vista a nota inovadora fundamental do kantismo, que consiste em sublinhar o poder criador do espírito no ato de conhecer (*poder*

nomotético), graças ao qual foi superada definitivamente a teoria tradicional que reduzia o conhecimento a mera adequação do intelecto à realidade, vista esta como algo já pré-formado, bastando reproduzir-lhe ou copiar-lhe a estrutura e o sentido. Passou-se, em suma, a reconhecer que o ato de conhecer não é declaratório de uma realidade dada, mas constitutivo da realidade como um todo subjetivoobjetivo decomponível somente por abstração, a fim de ser analisado aquilo que, no ato do conhecimento, cabe ao sujeito ou ao objeto.

Essa decomposição abstrativa do conhecimento em seus dois elementos componentes dá lugar, de conformidade com o já exposto, a duas ordens de pesquisa, a *Gnoseologia* e a *Ontologia*, empregado este termo em sua acepção restrita, isto é, como *teoria dos objetos*, tais como se apresentam ao espírito indagador, com todas as implicações inerentes à caracterização do campo da *objetividade*. É nesse sentido estrito, por exemplo, que se situa toda a Ontologia de Nicolai Hartmann, e que foi por nós aplicado no âmbito do que denominamos Ontognoseologia.

Todavia, ao tratarmos desse assunto, tivemos o cuidado de ressalvar a existência do sentido lato da palavra *Ontologia*, entendida genericamente como *teoria do Ser*[1].

METAFÍSICA CONJETURAL

118. O que caracteriza a Teoria Geral do Conhecimento ou Ontognoseologia é o propósito de estabelecer o fundamento lógico de todas as formas de saber, tanto nos domínios das ciências da *natureza* quanto nos da *cultura*, visando a alcançar, se não a exatidão (como nas Matemáticas), pelo menos certo grau de certeza. Este resulta da possibilidade de verificação daquilo que se afirma em função dos dados da experiência (verificabilidade sintética) ou de modo analítico, pela redução do afirmado a uma verdade evidente, ou suscetível de ser pressuposta como tal.

Como se vê, o horizonte do criticamente cognoscível é o direta ou o indiretamente experienciável, tendo sido dito a seu tempo que denominamos *transcendentais* aquelas condições que, de maneira universal, tornam o conhecimento possível, sendo umas de natureza formal e outras de natureza material, o que corresponde ao que, na esteira do pensamento fenomenológico, denominamos *a priori* formal e material.

Pois bem, cada ciência visa a conhecer dada esfera distinta de objetos, podendo-se afirmar que, versando sobre *entes* determinados, focaliza sempre um aspecto do *Ser*, o qual é, pois, a categoria universal que inclui em si todas as demais. Para exposição inicial da matéria, bastarnos-á dizer que "Ser é o que é em sua universal abstração", representando pois a noção primordial, à qual todos os "existentes" se reduzem ou se subordinam. Daí ter Aristóteles afirmado que *Ser* é o problema fundamental da *Filosofia primeira*, ou *Metafísica*, compreendendo todas as questões que de maneira imediata e necessária nele estão implícitas. Diríamos, a título introdutório, que Metafísica é o estudo do Ser e de todos os seus "*análogos*", por outras palavras, "do Ser e dos modos de ser", visto como do Ser se pode falar de infinitos modos, sem que nenhum deles exaura o seu total significado. O máximo que podemos asserir é que, além do Ser há o *nada*, que, em última análise, é o *modo negativo do Ser*, pois quando dizemos que algo não é, estamos concomitantemente afirmando o que *é*, sendo o problema do nada um dos mais intrincados temas ontológicos, comportando múltiplas respostas.

O certo é que, se todas as ciências têm um objeto, é natural que surja em nosso espírito a indagação sobre o sentido que tem a "totalidade dos objetos" ou a *objetividade* em si mesma, como tal, em sua total concretude, o que nos sugere, embora pareça paradoxal, que o *Ser é a mais abstrata e a mais concreta das idéias:* todas as realidades, com efeito, nele se incluem, sendo ele a expressão mais abstrata de tudo aquilo que se possa afirmar ou negar a respeito de algo.

Eis aí a primeira *conjetura* que formulamos sobre o Ser, pois, a nosso ver, como brevemente vamos expor, a Metafísica, como suposta ciência dos primeiros princípios e das causas últimas, só nos parece possível como "conhecimento conjetural", o qual não culmina em "conceitos verificáveis", mas sim em "asserções plausíveis". É em nosso livro *Verdade* e *Conjetura* que procuramos estabelecer as bases do raciocínio conjetural ou problemático, o qual, se é aplicável em todas as espécies de ciências — como forma autônoma de perquirição da realidade, sujeita sempre a novos testes e retificações — constitui a forma por excelência de estudo da Metafísica, e, a nosso ver, a única nela aplicável. Não é demais dedicar algumas observações ao pensamento conjetural que, como dissemos, não fica adstrito à Metafísica, mas é dela conatural e próprio.

Como escrevemos no mencionado livro, "conjeturar é sempre uma

tentativa de pensar além daquilo que é conceitualmente verificável, mesmo na linha do provável, por admitir-se a necessidade de cogitarse de algo correlato, que venha completar o experienciado, sem perda do sentido do experienciável que condiciona a totalidade do raciocínio. Esse 'ir além' só pode valer enquanto suposição ou pressuposto, num discurso crítico, embora de natureza diversa dos discursos demonstrativo e probabilístico, por não culminar em soluções axiomáticas, ou mesmo relativamente cientificáveis, mas apenas em soluções plausíveis"[2]. A Metafísica, dizemos nós, é conjetural, e, mais ainda, uma conjetura inevitável.

119. Vamos dar dois exemplos de pensamento conjetural, no plano metafísico. Dissemos que cada ciência cuida de um aspecto do real, focalizando o Ser sob o enfoque de determinada perspectiva de tal modo que, não obstante a infinidade das perspectivas possíveis, podemos conjeturar que todas as ciências têm a mesma realidade como seu objeto. É claro que nem mesmo a totalidade dos cientistas lograria dar-nos uma visão lúcida, coerente e definitiva sobre a realidade total, havendo sempre algo mais a ser conhecido, e alargando-se cada vez mais o círculo do experienciável, à medida que o conhecimento avança. Além disso, a ciência é apenas um dos pontos de vista sobre o real, bastando pensar no que nos é revelado pela experiência artística. Tais considerações já demonstram ser plausível afirmar-se que o Ser não é o infinitamente determinado, mas sim o infinitamente determinável, inserindo-se a categoria da *possibilidade*, essencialmente dinâmica, na problemática do *Ser*, no mais das vezes concebido de maneira estática, como a expressão do já dado, daquilo que é e não pode deixar de ser *o que é*, quando ele compreende também *o que pode ser*, podendo a tônica recair sobre este segundo modo de ver.

De outro lado, se em nossa atividade quotidiana, ou no plano das artes e das ciências, manipulamos o real, e, através de vias diversas, chegamos a conclusões harmonicamente conciliáveis — e é nesse resultado que repousa a crescente importância metódica da *interdisciplinaridade* — é sinal que algo nos autoriza a "pensar" na *unidade do real*, muito embora nos seja impossível formular qualquer juízo abrangente quanto à sua totalidade em si. A essa segunda conjetura ligam-se outras, como a que nos leva a admitir que, sob a aparência dos fenômenos, sempre mutáveis e contingentes, há um *real em si*, ou uma "*coisa em si*", para empregarmos a terminologia kantiana, ainda que seja como limite negativo do Ser, além do qual há o

"não-Ser" ou o nada.

Exemplo típico de raciocínio conjetural é o de Voltaire, que, a propósito da criação do mundo, dizia que "se há um relógio deve necessariamente ter havido um relojoeiro", afirmação com a qual fundava seu *teísmo*, ou seja, sua crença na existência de Deus, desvinculada de qualquer forma de culto ou concepção teológica fundada em verdades reveladas.

É claro que esta nossa posição conjetural ou problemática acerca dos problemas metafísicos não é senão uma das colocações ontológicas possíveis, sendo certo que, na história da Filosofia, abundam as convicções sobre o poder da razão ou da intuição de afrontar sem ressalvas a problemática do Ser, oferecendo soluções consideradas não apenas plausíveis, mas revestidas de certeza. Vamos dar alguns exemplos dessas teses metafísicas, com as quais a Filosofia, em última análise, lançou as suas bases.

LINEAMENTO DA ONTOLOGIA CLÁSSICA

120. Do ponto de vista histórico, a acepção estrita do termo Ontologia, como teoria dos objetos do conhecimento e do que estes imediatamente implicam, é assunto próprio da Filosofia contemporânea, enquanto o sentido lato, como "teoria do Ser" e não dos entes, é o tradicional, remontando às origens do pensamento grego. De maneira geral admite-se que é com o eleata Parmênides (séc. VI a.C.) que, pela primeira vez, temos uma clara indagação sobre "aquilo que é", em função das realidades concretas, não tratando, ele, ainda, abstratamente do Ser, mas do Uno, da realidade como um todo uno, indivisível e contínuo e, como tal, incompatível com o movimento ou mutações, que seriam apenas aparentes.

É meditando sobre o "*Uno*" de Parmênides, contraditado por seu contemporâneo Heráclito — para quem o que há é apenas o *devir*, a mutação incessante gerada pelo contraste dinâmico dos opostos (donde datar-se dele a origem da *dialética*) — que Platão instaura a Ontologia como "tema do Ser". Em Parmênides já havia duas afirmações, que são até hoje objeto de disputas entre os filósofos: *a verdade do Ser*, expressa em seu incisivo Fragmento 5 (*o ser é e o não ser não é*), e a surpreendente *identificação entre o Ser e o pensamento*, tal como é dito em seu

Fragmento 8, que preanuncia, em poderosa intuição, tudo o que se vem dizendo sobre esse tema, desde Platão até Hegel e seus continuadores:

"*É a mesma coisa pensar e ser, o pensamento e o objeto do pensamento*".

Pois bem, posto ante a absoluta imutabilidade parmenídea e a incessante mutação heraclítea, Platão visa a superar esse contraste, captando no Ser o que nele é *ideal* e *imutável*, assim como o que é *sensivelmente instável*. O essencial é ir além do aparente e do mutável, que é o domínio inseguro dos sentidos, para atingir-se a *idéia* como expressão da verdade em si, a idéia como objetivação transcendente de dois ensinamentos de seu mestre Sócrates, um sobre o *conceito*, outro sobre a *forma*, aquele como unidade integradora inteletiva do multíplice da experiência; esta como sua configuração estável e invariável.

É sobretudo nos diálogos intitulados *Fedão*, *República* e *Parmênides* que Platão afronta a problemática do Ser, sendo acordes os seus melhores intérpretes quanto à diversidade das posições por ele assumidas; mas, de maneira geral, poder-se-á dizer que o que prevalece é a síntese superadora acima apontada, com base na distinção essencial entre o que é sensível e o que é inteligível, só este correspondente ao Ser. Como adverte Gilson, invocado por Jean Wahl, "a marca própria do Ser é aqui (no *Fedão*) a identidade da coisa com ela mesma", ou "a relação misteriosa, e portanto inevitável, que Parmênides já havia constatado, entre as duas noções de identidade e de realidade, com a identidade entre pensamento e realidade"[3].

Na *República* revela-se, a nosso ver, a mais lúcida concepção ontológica de Platão, que torna nítida a subordinação do mundo sensível ao inteligível, aquele mera imagem deste. De outro lado, o mundo inteligível não é explicável senão à luz do Bem, sendo conhecida a imagem solar da *idéia* que explica, ao mesmo tempo, a existência das *coisas* e seu conhecimento, graças à "participação" do mundo das coisas ao mundo das idéias. Assim sendo, conclui Jean Wahl, "o Ser é essência e valor, suspenso ao valor supremo que está acima da essência"[4].

Partindo da posição, ou melhor, das posições platônicas, Aristóteles vem, de certo modo, colocar o problema ontológico sob outro prisma, dado o superamento da hierarquia entre o mundo solar das idéias e o sublunar das percepções sensíveis. Para o estagirita, a Metafísica (a denominação não é dele, mas é atribuída a Andrônico de Rodes, sob a alegação discutível de

tratar-se de livro que, na seqüência das obras aristotélicas, vinha após a Física) é "o estudo do Ser enquanto Ser".

É com Aristóteles que, de maneira mais clara, se começa a reconhecer não só a pluralidade das acepções da palavra Ser, implicando uma multiplicidade de *sentidos analógicos*, como a necessidade de correlacioná-la com outros problemas, a começar pela noção de *substância*.

Como o nota Étienne Gilson, a teoria do *Ser* de Aristóteles é inseparável do conceito de substância, a qual é "quer forma pura, se se tratar de um Ser incorpóreo, quer união de uma forma e de matéria se se tratar de um corpo. Tomada em si mesma, cada uma dessas substâncias é, segundo a noção aristotélica clássica, um Ser por si que não tem necessidade de nenhuma outra para subsistir".

Já então a problemática do Ser implicava o estudo distintivo entre *essência* e *existência*, problema que, com os filósofos medievais primeiro, e, em nossos dias, com o existencialismo, viria a adquirir tão grande relevância. Essência é palavra que pode ser tomada em vários sentidos, o principal dos quais consiste em designar a qualidade necessária e bastante para a distinção de um ente, como se dá quando dizemos que "o homem é um ser *essencialmente* racional", e, nesse caso, essência corresponde a substância, assinalando a qualidade em virtude da qual esta é o que é (Aristóteles, *Metafísica*, VII, 7, 1032 b 14). É esse o sentido primordial, constituindo o verdadeiro objeto do saber e da ciência, compreendendo-se que, não raro, se estabeleça sinonímia entre essência e substância; mas o termo essência também pode ser empregado por quem não acolha o conceito aristotélico de substância, apenas para designar a nota característica de uma idéia *qua talis*, por ser-lhe, por exemplo, inerente, ou dela inseparável determinada qualidade distintiva, muito embora sem correspondência na realidade efetiva.

Não é demais recordar que os conceitos aristotélicos de substância e essência vinculam-se a outros dois, o de *potência* e *ato*, sendo o primeiro a possibilidade de uma transformação qualquer que culmina em uma *forma* ou *ato*, tratando-se, pois, de dois conceitos correlatos. Somente Deus é *Ato puro*, *o* "*primeiro motor imóvel*, fonte de todos os movimentos" (*Física*, VIII, 7; *Met*., XII, 6). É dessa concepção, na realidade platônico-aristotélica, que deriva a tese tradicional de Deus como *causa primeira*, e,

mais precisamente, *causa final*, cujo modelo supremo é a base sobre a qual todas as coisas se ordenam, mas não todas do mesmo modo.

Não cabe, nestas páginas propedêuticas de Filosofia, estendermonos sobre as variáveis correlações aristotélicas entre *potência* e *ato*, ou a redução de *ato* a *forma*, porque o que nos interessa é demonstrar como, desde os pré-socráticos, e sobretudo com Platão e Aristóteles, já se acham postos os problemas ontológicos, e, por via de conseqüência, os teológicos fundamentais, envolvendo distinções subtis entre palavras-matrizes como Ser, ente, nada, substância, essência, existência, matéria, energia, potência, finito e infinito, ato e forma, estas duas freqüentemente identificadas. É a razão pela qual nos limitaremos a mais algumas considerações suplementares, não sem deixar de observar que, ao longo da história, aquelas palavras-chaves, assim como o problema da causalidade, deixaram de ser versadas apenas no plano teológico ou metafísico, para converterem-se em temas básicos de ciência positiva.

121. Se a correlação entre Ontologia e Teodicéia (como estudo racional de Deus) já se põe no âmbito do pensamento grego, é na Idade Média que o problema se torna mais candente, sobretudo em virtude da idéia hebraico-cristã de *criação*. Embora suscetível de ser visível em Anaxágoras ou Platão, cabe ponderar que é só a partir do *Genesis*, que surge com força originária, a idéia de *criação* a partir do *nada*, não sendo mera expressão de mutações sucessivas de um Ser sem cuja imanência tudo originariamente é.

Com os filósofos medievais, e sobretudo com Tomás de Aquino, é superada a concepção greco-romana de uma estrutura substancial do universo posta além do divino, como ainda se dá com Platão e Aristóteles, cujo Deus não é substancialmente ilimitado. O aquinate, ao contrário, supera tanto a imprecisa compreensão platônico-aristotélica da relação Deus-Mundo quanto a identificação desses dois termos, tal como a haviam feito os estóicos (cerca de 300 a.C.), lançando com plenitude as bases do *panteísmo*, a doutrina segundo a qual o Mundo é emanação ou projeção de Deus.

Como, a nosso ver, toda concepção ontológica não pode deixar de referir-se, implícita ou explicitamente, a dado contexto teológico, ainda que de Teologia negativa ou de anti-Teologia, é a idéia hebraico-cristã de

transcendência, a qual implica a de criação desde o nada, que governa a ontologia medieval, na qual o Mundo passa a ser visto como manifestação de Deus (*Teofania*), expressão do Verbo primordial identificado com o Ser Supremo. Deus é, assim, a Substância originária ou primeira, exatamente porque Criador *ex nihilo* de tudo o que é. Nessa visão fundamentalmente religiosa prevalece a distinção essencial entre Ser Criador e seres criados, não faltando, contudo, quem falasse expressivamente em *Supersubstância*. Resumindo o pensamento medieval, Francisco Suarez (1548-1617) dirá que, de um lado, há o Ser infinito, que é por si, incriado e *Ato puro*, e, do outro, o ser finito, que é em razão de outrem, como ente criado e contingente, composto de ato e potência.

Tal doutrina já adquirira a sua configuração mais lúcida na *Suma Theologica* de Santo Tomás, que explica a relação entre os entes e o Ser Supremo como "participação das coisas criadas à perfeição de Deus" (*S. Th*., I, q, 65, a. 1).

À luz dessa concepção teológica — e toda Teologia se funda em verdades reveladas — compreende-se a importância fundamental dada à correlação "*essência-existência*", na Escolástica do séc. XIII, sob reconhecida influência do filósofo árabe Avicenna e do filósofo judeu Maimônides. É ainda em Tomás de Aquino que encontramos a doutrina mais precisa a partir da noção do Ser como *substância necessária*, cuja *quiddidade* (de *quidditas*, significando *quid est*, ou *quod quid erat esse*) expressa a coisa segundo sua distinta e necessária natureza, sendo tanto forma quanto matéria. No Ser, a essência antecede a *existência*, pois as coisas se compõem de *matéria* e *forma*, e estas são separáveis da *existência*, a qual está para o Ser como a potência está para *o ato*. Somente em Deus Ser e existência coincidem, pois Ele "não é somente a sua essência, mas também a sua existência" (*S. Th*., I, q, III, a. 4). No fundo, como já o dissera Maimônides, a existência é um simples acidente do Ser. Veremos como o Existencialismo no fundo inverte essa relação elaborando a teoria do Ser a partir da existência, embora nem sempre implicando uma relação de precedência, como é o caso do chamado "existencialismo espiritualista".

Já estava na base da concepção medieval a idéia nuclear de *necessidade*, conforme ensinamento de Avicenna, para quem, "se uma coisa não é necessária em relação a si mesma, é necessário que seja *possível* com relação a si mesma, mas necessária com referência a uma coisa diversa"[5].

Como nota Abbagnano, o conceito do Ser como necessidade iria encontrar ressonância principalmente nas obras de Espinosa e Hegel, o primeiro dos quais viu o Ser de Deus na necessidade, e o Ser das coisas na necessidade com que derivam da substância divina (*Ethica*, I, 8, escólio II).

Não é demais notar que na Filosofia medieval — e trata-se de crença comum a todas as religiões de fonte hebraico-cristã — Deus não está imanente nas coisas, com elas se confundindo (donde o politeísmo grecoromano), mas está em todas as coisas sem perda de seu Ser unipessoal. Há visível paralelismo entre a afirmação de que Deus criou o homem "à sua imagem e semelhança" e a concepção de Deus, analogamente, como *pessoa*.

CRISE DA METAFÍSICA E A NOVA ONTOLOGIA

122. Pode-se dizer que é com Immanuel Kant que o problema ontológico passa por uma crise radical, a partir da qual o problema do Ser se vincula aos pressupostos críticos do ato gnoseológico, com a conversão das categorias de relação e *possibilidade* em problemas prévios, inseparáveis de qualquer conjetura sobre o Ser. Os historiadores da Filosofia demonstram que, desde *Parmênides*, o surpreendente diálogo platônico, ou de certos tópicos de Aristóteles, o conceito de possibilidade já se inserira na problemática ontológica, mas é com Kant que os "possíveis limites da cognoscibilidade" tornarão o Ser opaco, insuscetível de determinação conceitual, assim como, paralelamente, se torna incognoscível a existência (*Dasein*) em si mesma: é afirmada, em suma, a *irredutibilidade do Ser* ao plano do conhecer.

"Possibilidade real" (e sem esta noção não se abre o campo do real em si) é, segundo Kant, unicamente a dada a partir de uma intuição sensível, o que quer dizer de uma experiência atual ou possível. Não há, pois, possibilidade de dizer nada, de afirmativo ou negativo, sobre o Ser em si, quer visto como Deus, quer pensado como "*coisa em si*", presumido suporte real dos "fenômenos", único mundo cognoscível, por ser o mundo das relações referíveis às formas e conceitos *a priori* próprios do sujeito cognoscente.

Segundo Kant, por conseguinte, a existência não é um predicado real, mas a categorização lógica de algo como experienciável, sendo conhecida a

vacilação do próprio Kant quanto ao sentido desse *quid* a respeito do qual se afirma algo, como resulta das modificações essenciais por ele mesmo introduzidas na 2ª edição da *Crítica da Razão Pura*, para livrar-se da acusação de idealismo em que fora situada sua doutrina. E até hoje permanece uma discussão em aberto *sobre o significado conjeturavelmente real da* "*coisa em si*" em Kant (compreensão crítico-realista de sua Filosofia transcendental) ou seu *puro significado lógico*, como pensaram os neokantianos do Marbugo, que reduziram "*das Ding an sich*" a mero limite lógico-negativo do cognoscível (interpretação neo-idealista do kantismo). Em ambas as posições, todavia, a existência deixa de ser "*um dos modos do Ser*", para converter-se apenas numa *posição do espírito* com relação ao mundo objetivo, isto é, num *modo de pensar* as coisas enquanto estas entram em relação com as formas apreensoras do espírito e, como tais, legisladoras, enquanto atributivas de sentido ao que se apresenta na experiência, só determinável na medida em que ela se constitui como multiplicidade de entes concomitantemente subjetivo-objetivos.

Pensamos, todavia, ter demonstrado em nosso pequeno livro *Verdade e Conjetura* que, apesar de tudo, há uma *Metafísica conjetural* implícita nas obras de Kant, sobretudo na parte da *Crítica da Razão Pura*, dedicada à Dialética Transcendental, e nas páginas da *Crítica do Juízo*, relativas ao "finalismo da natureza", sendo explícito o seu "pensamento problemático" nos tão pouco estudados ensaios sobre temas históricos.

Admite Kant um "*pensar*" metafísico, digamos assim, mas não um "conhecer" metafísico (sendo essencial sua distinção entre "conhecer" com conceitos e "pensar" com idéias), não podendo, pois, deixar de ser surpreendente que das raízes de sua teoria do conhecimento tenha brotado uma das mais poderosas correntes ontológicas de nosso tempo.

É deveras notável, com efeito, que, havendo Kant, como o assinalou Bertrando Spaventa, convertido a "*Metafísica do Ser*" em "*Metafísica da Mente*", tenham seus ensinamentos, sobretudo quanto ao poder nomotético ou criador do Espírito no ato gnoseológico, dado origem à Metafísica idealista, a qual pôs sobre novas bases a teoria do Ser, substancialmente como *Ser espiritual*, com as obras fundamentais de Fichte, Schelling e Hegel.

Para Hegel, se o Espírito "constitui" o real cognoscível, é que o Ser não está além do pensamento, nem é distinto dele — e foi esse, a seu ver, o

erro da Ontologia clássica — mas é o conteúdo mesmo do pensamento *qua talis*, segundo a nunca assaz lembrada asserção: "o que é real é racional; o que é racional é real". Como a dialética "é a natureza mesma do pensamento" (*Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 11), Hegel supera a opacidade ontológica de Kant, sem deixar de tornar sua e fecundá-la a compreensão inovadora ou nomotética do Espírito. Desse modo, dada a identidade de racional e real, surge uma nova Ontologia que é, ao mesmo tempo, teoria do Ser e do pensamento. O Ser revela-se como Espírito, culminando como *Espírito Absoluto*, à luz do qual todos os entes e suas qualidades passam a ser vistos como momentos dialéticos da progressão unitária da Idéia, de tal modo que Lógica, Metafísica e Teologia representam aspectos de uma única Verdade. Em última análise, para Hegel a Filosofia tem os seus objetos em comum com a Religião, porque objeto de ambas é a verdade e, no sentido altíssimo dessa palavra, a verdade é Deus: a diferença é que a religião é a relação com o Absoluto na forma do sentimento da fé, enquanto a Filosofia exprime a verdade sob a forma do conceito (cf. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, § 1, e *Lineamentos de Filosofia do Direito*, § 270).

123. Exaurido, porém, o *élan* romântico que inspirara o idealismo absoluto de Hegel, o que passou a predominar, na cosmovisão naturalista e mesmo materialista de meados do século XIX, foi o aspecto negativo da crítica kantiana, mesmo em ambientes como o do positivismo de Augusto Comte, onde a Filosofia transcendental não lograra qualquer repercussão significativa. Baseado numa visão histórica ilusória, expressa na chamada "lei dos três estados", segundo a qual três épocas se sucedem inexoravelmente na história do pensamento humano, a teológica, a metafísica e a positiva, as duas primeiras foram consideradas definitivamente superadas, para só ter validade a positiva, correspondente ao saber das ciências, como já tivemos ocasião de recordar no Capítulo II deste livro. Não obstante a sobrevivência do pensamento tomista, e ressalvadas as naturais exceções, como, por exemplo, as dos grandes metafísicos que foram Schopenhauer e Kierkegaard, o que dominou no Ocidente foi o positivismo, que via na Metafísica, e sobretudo na Ontologia, um adversário definitiva e felizmente vencido. Na realidade, no entanto, o positivismo, com a sua crença inabalável no indutivismo e no valor universal das relações empíricas, não fazia senão apor um sinal negativo a

uma ontologia que se ignorava, sem consciência de si mesma e de seus limites. Não foi por acaso que o positivismo comteano culminou numa forma religiosa, a Religião da Humanidade, espécie de catolicismo em leigas vestes burguesas.

Não é menos visível o sentido ontológico que, em sentido oposto, se ocultou no materialismo histórico que Karl Marx foi haurir nas fontes lustrais de Hegel, substituindo, na dramaturgia universal, o Espírito pela Matéria, sob a inspiração de Ludwig Feuerbach, sendo aos poucos a Religião e a Metafísica absorvidas pela Política, ou melhor, por uma pretensa ideologia do proletariado.

Num clima dessa natureza, a Metafísica sofreu longo eclipse, que iria ter como reflexo a redução da Filosofia a uma Enciclopédia das Ciências, para, a pouco e pouco, ir-se consagrando a tese conciliadora de que, a partir da interdisciplinaridade dos saberes positivos, não se poderia ir além de uma *Weltanschauung*, uma Cosmovisão, como sentido global da cultura, como se a "concepção do mundo" já não pressupusesse uma indagação sobre o Ser[6].

Mais negativa, sob certo prisma, foi a corrente neopositivista, a qual, dominada pela idéia central da *verificabilidade*, como pedra de toque da verdade, chegou a declarar *meaningless* ou *desprovido de sentido qualquer juízo metafísico*.

Todavia, dá-se com a Metafísica e, notadamente com a Ontologia, o mesmo que ocorre com Deus: renasce no mesmo instante em que se anuncia a sua morte, muito embora, é claro, a outra luz e obedecendo a imprevistas perspectivas.

CARACTERÍSTICOS DA ONTOLOGIA CONTEMPORÂNEA

124. O renascimento da Ontologia em nossa época ocorreu sob vários signos, mas preferimos destacar dois deles, por serem deveras sintomáticos. Aliás, no Capítulo IV desta obra, já tivemos a oportunidade de nos referirmos à *Ontologia* como uma das perspectivas da Filosofia contemporânea. É interessante advertir, em primeiro lugar, embora sem atender à ordem cronológica, que foi no âmbito do próprio neopositivismo

que se sentiu a necessidade das meditações metafísicas, à medida que a análise do processo cognoscitivo, e sobretudo das condições da inovação ou da criação científica, vieram demonstrando quanto havia de ilusório e de problemático nas proclamadas excelências dos juízos fundados nas relações empíricas. Poder-se-ia dizer que a falta de "justificação", apontada como o mal inexorável da Metafísica, se estendia aos juízos científicos mesmos, à medida que a análise lógico-lingüística de seus enunciados revelava quanto neles havia de convencional, de conjetural ou de falível.

Nesse sentido, o exemplo de Karl Popper é bastante expressivo, pois, após ter repelido as cogitações metafísicas, sob o influxo do chamado Círculo de Viena, que deu a palavra de ordem científica sobretudo em meados do século XX, passou a expressamente admitir o que ele denomina "*programas de pesquisa metafísica*" como conjuntos de hipóteses que, até e enquanto não refutadas (a *refutabilidade* é, segundo Popper, a nota distintiva da ciência), são válidas para explicar um campo de enunciados. O programa de pesquisa metafísica seria "um possível sistema de referência para teorias científicas comprováveis"[7], como seriam, por exemplo, as "hipóteses" do realismo e do darwinismo. Não diríamos que Popper seja um ontólogo, pois a sua visão metafísica mantém-se sempre como uma espécie de *ancilla scientiarum*, estabelecendo, a nosso ver, uma equivalência entre hipótese e conjetura[8], mas já tem grande significado admitir-se que as asserções metafísicas atuam como o grande envolvente explicativo das verdades científico-positivas.

Bem mais profundas são, no entanto, as transformações operadas na Ontologia em razão dos estudos fenomenológicos de Edmund Husserl e seus continuadores, os quais não se contentaram com a visão acanhada de uma Metafísica provisória, espécie de sucedâneo do ainda não sabido pela ciência em sua refutabilidade essencial e contínua. Já nos referimos, no Capítulo II desta obra, no sentido do pensar de nosso tempo, que, sobretudo após a Primeira Grande Guerra, sentiu necessidade de "volver às coisas mesmas", quase como sintomática percepção de que no âmago destas, e não em suas meras aparências, havia algo significativo para o próprio homem, numa era tão marcada por incertezas e angústias.

Já dissemos que nem mesmo a Ontologia escapa à circunstancialidade epocal (perdoem-me o neologismo, cada vez mais necessário), de tal sorte que o problema do Ser está sempre em correlação com o problema do

homem e de sua existência, que a língua alemã, intraduzivelmente, fundiu em uma só palavra: *Dasein*.

É a partir do homem e de sua circunstância, ou, para falarmos à maneira de Ortega y Gasset, do "homem como circunstância", inseparável do mundo a que ele confere sentido, que tem começo a meditação ontológica contemporânea, pondo sobre novas bases os problemas clássicos de Deus e da finitude humana; da liberdade da vontade e sua plena aventura existencial; do significado envolvente do todo do universo e da cultura.

Dir-se-ia que as meditações ontológicas, que deram fisionomia própria ao século XX, representaram e representam uma tentativa de transcender a antinomia, à primeira vista insuperável, entre a arrojada Ontologia racional, de origem platônico-aristotélica, e o negativismo crítico-transcendental de Kant, apegado à sua radical distinção entre compreender e pensar.

A bem ver, a Ontologia contemporânea é permeada pelos valores do criticismo transcendental, desde o reconhecimento dos poderes limitados das construções conceituais no que se refere à "coisa em si", até à relação Ser-nada em termos de correlação lógica, com uma riqueza de pormenores lingüísticos que nos faz remontar às inovadoras análises aristotélicas. É todo o sentido gnoseológico, desdobrado desde Descartes a Kant, que se nota na fenomenologia de Husserl, mas com significativa mudança de rota no concernente à possibilidade de captar o real em si, não, porém, através de conceitos (caminho vedado por Kant), mas graças à *intuiçãoeidética*, corajoso corpo a corpo do intelecto puro com o real, cujo perfil estrutural não pode deixar de ser *conjeturado*, ou *prefigurado*, como condição *a priori* do conhecimento intuitivo, tal como o dirão, a um só tempo, Edmund Husserl, Nicolai Hartmann, Max Scheler e Martin Heidegger.

Pode-se dizer que se distinguem, atualmente, sobretudo três diretrizes: uma de Nicolai Hartmann, de linhas mais clássicas, procurando captar o "transobjetivo" numa visão analítico-estrutural da realidade; outra, fiel ao pensamento tradicional tomista, mas sob o influxo do existencialismo espiritualista, como é o caso de Gabriel Marcel; e uma terceira, a de Martin Heidegger, cuja idéia nuclear é a concepção do *Dasein*, do homem em sua existencialidade, como via de acesso ao Ser e ao tempo, termos que correspondem à sua obra fundamental *Sein und Zeit* (1927).

Não é por mera coincidência que Heidegger publica esse livro marcante do pensamento atual no mesmo momento em que desenvolvia seu

curso de inverno de 1927-28 sobre a "Fenomenologia da Crítica da Razão Pura" de Kant. É analisando a concepção kantiana do *tempo*, e afirmando tanto o seu ineditismo quanto a sua insuficiência[9], que Heidegger estabelece a sua correlação essencial entre Ser e Tempo, inserindo a categoria da *temporalidade* no âmago da teoria do Ser, a cuja luz se torna patente a sua compreensão da existência como "entendimento do Ser" (*Seinsvertändniss*). Essa captação intencional do Ser é prévia a todos os nossos pensamentos sobre ele, com cuja união tudo se torna compreensível. Trata-se, porém, de um pensamento que não se resolve em mera contemplação, pois a preeminência ontológica da pergunta sobre o Ser pressupõe o ser que pergunta e a razão existencial de seu perguntar, na preocupação (*Sorge*) de sua circunstância como "*ser no mundo*". Nessa perspectiva, o tempo é o horizonte a partir do qual se poderá chegar ao Ser, cujo conhecimento se subordina à existência.

Em direção paralela, José Ortega y Gasset nos dirá que a razão não é mera função física e abstrata, por ser, antes de mais nada, *razão vital*. No raciovitalismo orteguiano, viver é empenhar-se, e a vida não se reduz ao Ser, pondo-se como *realidade radical* que continuamente se refaz, num íntimo autofabricar-se. Ao invés de falar no Ser, onde tudo é ou pode ser, Ortega se refere à Vida (não no sentido biológico, é claro, mas no sentido pleno e concreto que ele lhe dá) na qual se enraízam todas as realidades. Desse modo, o Ser é algo posto pelo homem no fluir da realidade radical que é a sua vida.

Se, como vemos, tanto Heidegger como Ortega, por diversos caminhos, antepõem o *Dasein* ou a *Vida* ao conhecimento do Ser, é deste que, segundo linhas clássicas, parte N. Hartmann para construir a sua Ontologia em uma série de obras que completa o seu primeiro tomo sobre seus fundamentos[10]. Ele põe, no entanto, como significado primário do Ser não a necessidade, mas a efetualidade (*Wirtklichkeit*), o que demonstra quanto está presente em seu pensamento a categoria kantiana da possibilidade. De outro lado, toda a construção hartmanniana revela forte presença da Ontologia de Hegel[11].

Talvez se possa afirmar que Karl Jaspers se situa em uma linha intermédia entre Heidegger e N. Hartmann, correlacionando mais intimamente Ser e Existência e colocando sob nova luz a vinculação entre Ser e Transcendência, conceito que ele *liga intimamente* ao de liberdade, escrevendo: "Assim como a liberdade já existe enquanto pergunto por ela,

assim também a possibilidade da transcendência só pode existir *no seio da liberdade mesma*"[12]. Acrescenta que a Transcendência (a maiúscula é dele) não está somente na liberdade, mas através da liberdade, em tudo e por tudo, também na natureza.

Para ele, todavia, o conceito de Ser só é possível a partir de quem pergunta, pois é somente desde a possível *existência* (e existência, sublinha ele, "é o que nunca é objeto", por ser "a origem a partir da qual eu penso e atuo") que me chega o anhelo de perguntar pelo *Ser em si*, ao transcender sobre toda a existência e sobre todo ser-objeto[13].

125. Não cremos ser necessário aduzir outros exemplos para demonstrar como a Metafísica contemporânea se desvencilhou de todo o arcabouço lógico-formal da Metafísica escolástica, centrando sua atenção, com significativo retorno ao sentido auroral do pensamento grego, no problema primordial do Ser. Trata-se, a bem ver, de uma Ontologia que busca o sentido do Ser (Jean Wahl diz que há mais "sentimento do Ser" do que "idéia do Ser"…) através do ser do homem e sua circunstancialidade existencial (*Dasein*).

Diversas são as posições que evocamos em breves traços, inevitavelmente incompletos e provisórios, mas poder-se-á notar que, apesar de um embasamento comum, determinado pelo modo de ser do homem no mundo atual, há uma pluralidade de conjeturas, cujo objetivo não é dar-nos uma concepção do mundo, mas atingirmos antes a sua *fundação*. Daí termos afirmado que a Metafísica é a parte primeira da Filosofia, empenhada em *fundar* o conhecimento do universo e da vida, para poder atingir o possível sentido global da realidade e das ciências, bem como o sentido essencial de nossa existência, dado que somos o único ente que existe e pergunta sobre as razões de seu existir.

VISÃO ONTOLÓGICA DE "SER-DEVER SER"

126. Na linha desse entendimento, vamos tratar de um tema central da nova Ontologia, que é o da relação entre *ser* e *dever ser*, à cuja luz será possível esclarecer melhor as relações existentes entre teoria e prática, o mundo dos "objetos" e o mundo dos "objetivos". Tal estudo permitir-nos-á,

outrossim, compreender por quais razões tanto a Teoria Geral do Conhecimento como a Teoria dos Valores ou Axiologia deixaram de fazer parte da Metafísica, para se situarem como ordens autônomas de pesquisa.

É sobretudo das raízes da Filosofia kantiana que nos vem a correlação essencial *Sein/Sollen*, que, à míngua de outros elementos expressionais, as línguas latinas converteram em *être/devoir être, essere/dover essere, ser/dever ser*.

Essa transposição teve o efeito de induzir alguns a olvidar que a referida coimplicação nasceu no plano da *Crítica da Razão Pura*, isto é, nos domínios da Teoria Geral do Conhecimento, servindo substancialmente para indicar que há duas formas essenciais de ver as coisas: ou as focalizamos *como são*; ou como *deveriam ser*. Como se vê, o ângulo de visão não é o ontológico, nem o puramente ôntico, mas o gnoseológico, ou, como prefiro dizer, por motivos aduzidos anteriormente, "ontognoseológico".

A afirmação, tantas vezes feita, de que a relação "ser-dever ser" é secundária, porque todo "dever ser" se reduz ao "Ser", é bem sintomática da confusão de perspectivas que estamos procurando esclarecer nestas breves notas de estudo, incorrendo-se em inadmissível confusão entre a esfera epistemológica e a ontológica.

Em última análise, o equívoco nasce da pretensão ou do hábito de substancializar-se a palavra "ser", quando este termo, inserido na mencionada correlação, *não é substantivo, mas verbo*, como verbo também é "dever ser". Desse modo, os dois termos indicam perspectivas complementares do processo do conhecimento, como dois enfoques distintos, não do Ser enquanto Ser, mas de tudo aquilo que se apresente como objeto de um juízo. Por outras palavras, *ser* e *dever ser* não são modos substanciais do Ser, mas posição do Ser.

Conforme se vê, desde a matriz do pensamento kantiano, a díade *Sein/Sollen* desempenha função predicativa, ficando entre parêntesis o problema da "coisa em si", de algo pressuposto como supedâneo lógico ou ôntico do "fenômeno", isto é, daquilo que figura como objeto.

Pois bem, coube sobretudo a Nicolai Hartmann, desenvolvendo teses de Brentano e de Husserl, revelar que, mesmo sem sairmos do plano do conhecimento, para nos imergirmos nos domínios da Metafísica, ou mais precisamente nos da Ontologia, a correlação "ser-dever ser" não prescinde

de certa referência “ôntica”, uma vez reconhecida a veracidade fenomenológica de que “conhecer é sempre conhecer algo”, ou, por outras palavras, que não se pode conhecer conceptualmente sem “objetação”, que é o ato intencional de pôr objetos. A essa luz a “teoria dos objetos” constitui a parte fundamental da Ontologia, no sentido estrito deste termo, conforme já salientamos.

Partindo dessa colocação hartmanniana, passamos a sustentar, desde meados de 1940, que toda Gnoseologia corresponde a uma Ontognoseologia, visto não se poder prescindir da “referência a algo”, ainda que permanecendo entre parêntesis o “ontológico”. Quando, ao contrário, se persiste em asseverar a natureza essencialmente “ontológica” e não ontognoseológica da relação cognoscitiva entre sujeito e objeto, a Teoria Geral do Conhecimento perde a sua autonomia; deixa ela de ser uma ordem autônoma de saber, tal como veio se constituindo desde Descartes até Kant e seus continuadores (aquisição, penso eu, definitiva na história da cultura filosófica) para voltar a ser parte ou momento da Metafísica de feitio tradicional, como teoria cognoscitiva do ente enquanto modalidade do Ser[14].

Diz-se, com razão, que a filosofia é universal, e que pode ser objeto de cogitação filosófica tudo o que seja suscetível de significação universal. Essa universalidade é, no entanto, uma “universalidade concreta”, no sentido de que as distintas formas de cognição filosófica se acham de tal modo entrelaçadas, numa interdependência tão radical, que, ao iniciarmos a meditação de um tema transcendental, já se nos entreabrem caminhos que nos levam a todos os demais. A tese de Croce, inspirada em Hegel, da “circularidade do espírito”, entre outros, tem o mérito de demonstrar o convencionalismo das divisões que fazemos da problemática filosófica, não tendo elas a rigidez pretendida por certos autores irredutivelmente empenhados em ver toda a Filosofia como esquematização do Ser, tomado este termo *substantivamente* ou *substancialmente* como aquilo de que *nada* se pode predicar, embora abranja *tudo* que se predique.

Mas se os termos filosóficos se imbricam numa unidade essencial e dialética (unidade e universalidade se convertendo entre si), necessário é reconhecer-se também a força abstrativa do espírito, que coloca entre parêntesis, por exemplo, o “ontológico” para mais especificamente se indagar do ôntico, da relação “subjetiva-objetiva”, ou do “ontognoseológico”, como nos parece mais rigoroso enunciar.

Assente, assim, a prerrogativa autônoma da Teoria Geral do Conhecimento, *qua talis*, não é dito que o intelecto, num segundo momento, não sinta a necessidade de preencher o “vazio” intencionalmente deixado no instante em que o sujeito se põe “criticamente” perante a realidade, reconhecendo que suas categorias intelectivas, tanto como suas condicionantes perceptivas, o limitam a “conhecer objetos” e não o que supostamente os transcende. Aquele “vazio” inevitável no plano crítico do conhecimento verificável, longe de traçar um limite intransponível ao espírito, abre-lhe perspectivas, não só para “conhecer”, segundo conceitos, como para “pensar”, segundo idéias, aquilo que fora deixado em suspenso no ato da cognição crítica, a qual leva sempre em conta a condicionalidade inerente ao sujeito cognoscente, não aceitando o conhecimento como adequação do intelecto ao real.

Como procuramos demonstrar em *Verdade e Conjetura*, essa forma de “pensar idealmente” o Ser, a coisa em si ou o inefável (o que não conduz de per si, ao idealismo) constitui uma forma de *pensamento conjetural*, que corre sobre as linhas paralelas do cognoscível e do plausível, sendo seu destino, como o de todas as paralelas, convergir no infinito.

Entreabre-se, a essa luz a via da Metafísica, ou melhor, da Ontologia, consoante distinção de fonte heideggeriana, no sentido de que se pode falar do Ser, sem a pretensão de teorizá-lo convertendo-o em objeto, ainda que em termos analógicos. O pensamento conjetural, como sustentamos no citado livro, não se confunde como o analógico ou o probabilístico, mantendo a sua radical problematicidade nas linhas projetantes do plausível. Projetante, como algo que emana indiretamente da experiência, mas que também obedece à *vis atractiva* de algo que a transcende, e que, embora não sendo em si cognoscível, torna, paradoxalmente, mais compreensível o real no seu todo.

127. Pois bem, graças a essa conjetural meditação ontológica, retomamos alguns de nossos temas prediletos, oferecidos como base de nossos estudos de Ética ou de Filosofia do Direito. Sabem os leitores, que já nos honraram com a leitura de nossos escritos, que, a nosso ver, o fundamento ético-jurídico da conduta humana, bem como das atividades do Estado, pode ser expresso mediante estas duas afirmações complementares: “o ser do homem é o seu dever ser”; “a pessoa é o valorfonte de todos os

valores”[15].

O homem é um microcosmos, expressão modelar do “universal concreto”. Por isso, assim como na casa do homem se concentram todas as criações do espírito, desde o humilde tijolo aos mais sofisticados aparelhos eletrônicos, dos utensílios mais banais aos livros que alteram o sentido do cosmos, assim o homem, ao mesmo tempo espírito e casa corporal do espírito, resume em si todas as possibilidades de pensar e de fazer, com todos os seus acertos e contradições, desesperos e esperanças.

A grandeza paradoxal do homem vem daí, do fato de não poder ser jamais algo de acabado ou de “finito”, sendo-lhe, no entanto, inerente a finitude. Finitude aberta ao saber que nunca logra saber-se em plenitude. Com razão se afirma que o homem é enquanto se transcende.

Assim, quando dizemos que “o ser do homem é o *seu* dever ser”, reconhecemos que nessa fórmula, que logrou alguma ressonância, já estava implícita a fundação ontológica última de relação cognoscitiva. Eis mais um sinal da complexidade do problema posto pela indagação do homem sobre si mesmo, o que se desenrola como constante através do tempo, não sendo por acaso que o *nosce te ipsum* socrático se liga ao templo dos mistérios.

Meditemos um pouco sobre as fórmulas que ousamos oferecer como síntese de nossas meditações antropológicas. Em primeiro lugar, o homem não é, nem está aí, como uma coisa de contornos definidos ou mensuráveis. Seu ser é um *ser para algo ou para alguém*, o que significa um ser dotado de sentido, sujeito a uma tensão que se enraíza em sua essência, ou melhor, que se confunde com a sua própria essência. Por mais que seja condicionada pelo passado, a imagem definitiva do homem está no seu futuro, quer porque seus pensamentos já são esboços de ação, ou atitudes que brotam de sua intencionalidade como fazer futuro; quer porque é só no futuro que se delineiam melhor os contornos ou as virtualidades de cada pessoa. A afirmação de Ugo Spirito de que é no futuro que se oculta a imagem do passado parece-nos profundamente verdadeira, podendo-se acrescentar que, tal seja a riqueza de uma personalidade, como a de Platão ou Aristóteles, Santo Agostinho e Santo Tomás, Descartes e Bacon, Kant e Hegel etc., cabe ao futuro ir desvelando aspectos de um pensador, de um cientista ou de um artista despercebidos por seus contemporâneos. De outro lado, falsas glórias tombam no olvido, porque só o futuro, polindo a dimensão real dos protagonistas da história, lhes assegura ou nega

contemporaneidade.

Enquanto o futuro não vem decidir sobre o valor de cada homem, o que lhe cabe é realizar "o seu dever ser"; as virtualidades de seu ser pessoal.

O "dever ser" do homem é, pois, o dever que lhe cabe de realizar-se ou de atualizar-se em sua autenticidade, sem que seja possível de antemão traçar-lhe o perfil essencial. Todavia, apesar desse inumerável projetar-se, a projeção do homem nunca transcende a sua finitude. Por tal razão pedimos seja dada a maior atenção ao adjetivo *seu* quando falamos do homem como *seu* dever ser. O homem não é um deus humano, encarnação de infinito dever ser: *é o seu dever ser*, *ou seja*, *o dever ser conatural à sua condição*, à finitude de sua subjetividade; valor infinito enquanto condição dos demais, mas inseparável de sua circunstância.

Embora restrito, porém, às possibilidades de "seu dever ser", é essa intencionalidade radical que dá sentido à vida, e faz do homem um ser originariamente histórico. O "dever ser", no nosso entender, é a razão da historicidade do ser humano, numa sucessão de contínuas experiências abertas, não extrinsecamente condicionadas apenas por fatores sociológicos ou econômicos. O homem, no fundo, constitui-se no ato mesmo em que outorga sentido às coisas ao longo de seu experienciar.

Ora, quando o indivíduo se transcende, e põe-se perante outros indivíduos, os quais, por sua vez, também se transcendem, surge uma relação entre *um eu* e *outro eu* que converte o indivíduo em *pessoa*, só possível na medida em que o *meu* dever ser se concilia com o dever ser de *outrem*. É a razão pela qual, dada a originária historicidade do ser humano, e o fato de tratar-se de uma historicidade vinculada ao valor da subjetividade humana ao invés de historicismo hegeliano-marxista, fundado no absoluto do Espírito ou na fundação econômica da práxis, preferimos falar em *historicismo axiológico*, caracterizado pelo projetar-se de experiências estimativas, nas quais o homem é, ao mesmo tempo, fonte e destinatário, e um eu que se reconhece reconhecendo outros eus iguais a si; esse ato de auto e de transreconhecimento da subjetividade transforma esta em pessoa, como ponto condicionante da intersubjetividade e do processo dialógico da história. É nesse contexto que, na busca da fundação da Ética, vemos a pessoa como fonte de todos os valores sociais, sendo ela mesma, no entanto, projeção do valor universal da subjetividade.

É nesse ponto que a indagação sobre o valor do homem, e sobre o

porquê de seu valor, como indivíduo e como pessoa, aponta para outras linhas conjeturais que nos fazem vislumbrar o insondável mistério da criação ou do advento do homem sobre a face da terra, indagação que representa o supremo momento da vida do espírito, no plano religioso da graça ou da fé, cuja natureza transcende os domínios da Filosofia, por mais que a vaidade dos filósofos possa pretender o contrário.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, Nicola. *Dizionario di Filosofia*. Turim, 1961.

ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Trad. de Artur Mourão. Lisboa, 1982.

ALTHUSSER, Louis. *Lénine et Ia Philosophie*. Paris, 1969.

AYER, A. J. *Language, Truth and Logic*. Londres, 1936.

BAGOLINI, Luigi. *Visioni della Giustizia e Senso Comune*. Bolonha, 1968.

BARRETO, Tobias. *Obras Completas*. Ed. do Estado de Sergipe, 1925.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo, 1984.

BERGSON, Henri. *L'Évolution Créatrice*. Paris, 1920.

BERKELEY, George. "Treatise concerning the principles of human knowledge", *in Berkeley's Complete Works*. Oxford, 1901.

BINDER, Julius. *La Fondazione della Filosofia del Diritto*. Trad. de A. Giolitti. Turim, 1945.

BOBBIO, Norberto. *Teoria della Scienza Giuridica*. Turim, 1950.

BOSANQUET, Bernard. *Historia de la Estética*. Trad. de José Rovira Armenjol. Buenos Aires, 1949.

BOUGLÉ, Charles. *Leçons de Sociologie sur l'Évolution des Valeurs*. Paris, 1922.

BRÉHIER, Émile. *Les Thèmes Actuels de la Philosophie*. Paris, 1954.

————. *Études de Philosophie Antique*. Paris, 1955.

BRENTANO, Franz. *The Origin oj the Knowledge of Right and Wrong*. Trad. de Roderick M. Chisholm e Elizabeth H. Schnewynd. Londres, 1969.

BROGLIE, Louis de. *La Física Nueva y los Cuantos*. Buenos Aires, 1952.

BRÜHL, Lévy. *La Philosophie d'Auguste Comte*. 4ª ed. Paris, 1921.

CAIANI, Luigi. *I Giudizi di Valore nell'Interpretazione Giuridica*. Pádua, 1954.

CARDOSO, Vicente Licínio. *Philosophia da Arte*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1935.

CARNAP, Rudolf. *The Logical Syntax of Language*. Londres, 1937.

CASSIRER, Ernst. *El Problema dei Conocimiento*. Trad. de W. Roces. México, 1948.

————. *Las Ciencias de la Cultura*. Trad. de W. Roces. México, 1951.

————. *Storia della Filosofia Moderna*. Trad. de Eraldo Arnaud. Ed. Einaudi, 1955.

COLLINGWOOD, R. G. *Idea de la Historia*. Trad. de O'Gormar e Hernández. México, 1952.

————. *Autobiografía*. Trad. de J. Hernández Campos. México, 1953.

CROCE, Benedetto. *Logica come Scienza dei Concetto Puro*. 5ª ed. Bari, 1928.

————. *Breviario di Estetica*. Bari, 1947.

————. *Estetica como Scienza dell'Espressione e Linguistica Generale*. 8ª ed. Bari, 1946.

CUVILLIER. *Manuel de Sociologie*. Paris, 1950.

CZERNA, Renato Cirell. *Justiça e História*. São Paulo, 1987.

DAVY, Georges. *Le Droit, l'Idéalisme et l'Experience.* Paris, Alcan, 1922.

————. *Étude Sociologique du Problème du Contrat*. Paris, 1922.

————. *La Foi Jurée*. Paris, 1922.

DEWEY, John. *Logica*, *Teoria dell'Indagine*. Trad. de Aldo Visalberghi. 1949.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Trad. de Eugenio Imaz. México, 1944.

————. *Psicología y Teoría del Conocimiento*. Trad. de Eugenio Imaz. 1945.

————. *El Mundo Histórico*. Trad. de Eugenio Imaz. 1944.

DONATI, Benvenuto. "Obbietto di una introduzione alla scienza del diritto", *in Riv. Int. di Fil. del Diritto*, 1927.

DUFRENNE, Mikel. *La Notion d'"a priori"*. Paris, 1959.

DURKHEIM, Émile. "Jugement de réalité et jugement de valeur", *in Sociologie et Philosophie*. Paris, 1951.

————. *Le Suicide*. Paris, 1897.

ECO, Umberto. *A Definição da Arte*. Trad. de José Mendes Ferreira. Lisboa, 1972.

EINSTEIN, Albert. *Out of my Later Years*. Nova Iorque, 1950.

————. *Il Significato della Relatività*. Trad. de A. Radicati di Brozolo. Turim, 1955.

————. *O Lado Humano*. Trad. de Lucy de Lima Coimbra. Ed. Universidade de Brasília, 1984.

FEIGL, Herbert e SELLARS, Wilfried. *Readings in Philosophical Analysis*. Nova Iorque, 1949.

FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires, 1951.

FICHTE, Johann Gottlieb. *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*. Trad. de José Gaos. Madri, 1934.

FRANK, Philip. *Entre la Física y la Filosofía.* Trad. de L. Echávarri. Buenos Aires, 1945.

FREITAG, Barbara. *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*. São Paulo, 1986.

GALEFFI, Romano. *A Autonomia da Arte na Estética de Benedetto Croce*. Coimbra, 1976.

GALILEI, Galileo. *Il Saggiatore*. Vol. 6 das *Obras Completas*. Florença, 1890-1909.

GARCIA, Basileu. *Instituições de Direito Penal*. São Paulo, 1951.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Lecciones Preliminares de Filosofía*. Buenos Aires, 1941.

GINSBERG, Morris. *On the Diversity of Morals.* Londres-Toronto, 1956.

GIORGIANNI, Virgilio. *Neopositivismo e Scienza del Diritto*. Roma, 1956.

GOBLOT, Edmond. *Traité de Logique*. 5ª ed. Paris, 1929.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. J. *Fatos do Espírito Humano*. Paris, 1858.

GURVITCH, Georges. *Essais de Sociologie*. Paris.

HABERMAS. *Conoscenza e Interesse*. Trad. de Gran Enrico Rusconi. Bari, 1970.

HARTMANN, Nicolai. *Ethics*. Trad. de J. H. Muirhead. Londres, 1950.

————. *Les Principes d'une Métaphysique de la Connaissance*. Trad. de Raymond Vancourt. Paris, 1945.

————. *Ontología*, I — Fundamentos. Trad. de José Gaos. México, 1954.

HEGEL, George W. Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Lípsia, Ed. George Lasson, 1930.

————. *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*. Trad. de B. Croce. Bari, 1951.

————. *La Scienza della Logica.* Trad. it. de A. Moni. Bari, 1925.

————. *Esthétique.* Trad. de J. G. Paris, 1944.

HEGENBERG, Leônidas. *Introdução à Filosofia da Ciência.* São Paulo, 1965.

————. *Etapas da Investigação Científica*. São Paulo, 1976.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (El ser y el tiempo). Trad. de José Gaos. México, 1951.

————. *Vom Wesen der Wahrheit* (De l'essence de la vérité). Trad. de Alphonse de Waelhens e Walter Biemel. Paris, Louvain, 1948.

HESSEN, Johannes. *Teoría del Conocimiento*. Trad. de José Gaos. Buenos Aires, 1938.

HUISMAN, Denis. *Esthétique.* 9ª ed. Presses Universitaires de France, 1983.

HUSSERL, Edmundo. *A Filosofia como Ciência de Rigor*. Trad. port. de Albin Beau, com Prefácio de Joaquim de Carvalho. Coimbra, 1952.

————. *Investigaciones Lógicas*. Trad. de Manuel G. Morente e José Gaos. Madri, 1929.

————. *Idéias para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica*. Trad. de Paul Ricoeur sob o título *Idées Directrices pour une Phénomenologie*. Paris, 1950.

————. *Meditaciones Cartesianas*. Trad. José Gaos. México, 1942.

————. *La Crisi della Scienza e la Fenomenologia Trascendentala*. Trad. de E. Filippini. 2ª ed. Milão, 1965.

————. *Ideen.* Trad. it. de E. Filippini. Turim, 1965.

INGARDEN, Roman. *Time and Modes of Being*. Trad. de Helen R. Michejda. 1964.

JASPERS, Karl. *Introduction à la Philosophie*. Trad. de Jeanne Hersch. Paris, 1950.

————. *Filosofía.* Trad. de Fernando Vela. Madri, 1958.

JEANS, James. *Física e Filosofia.* Trad. de A. Candeia. Lisboa, 1944.

KANT, Immanuel. *Immanuel Kant's Werke.* Ed. de Ernst Cassirer. Berlim, 1922-1923.

————. *Kritik der reinen Vernunft.* Ed. Cassirer.

KOFFKA, Kurt. *Principles of Gestalt Psychology*. Londres, 1950.

KÖHLER, Wolfgang. *The Place of Value in a World of Facts*. Nova Iorque, 1938.

KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962.

LAER, Henry van e KOREN, Henry J. *Philosophy of Science*. Pittsburgh, 1956-1962.

LALANDE, André. *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie.* 4ª ed. Paris, 1932.

LARROYO, Francisco. *Valor y Problemática en General*. México, 1936.

LAVELLE, Louis. *Traité des Valeurs*. Paris, 1951.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Textes Inédits*. Publicados por Gaston Grua. Paris, 1948.

————. *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain, in Oeuvres Philosophiques*. Ed. de Paul Juanet, Paris, 1866.

LLERA, Humberto Piñera. "Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial", *in Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IX, nº 3, 1949.

LLORENTE, Francisco Olmedo. *A Filosofia Crítica de Miguel Reale*. São Paulo, 1981.

LOCKE, John. *Essai Philosophique Concernant l'Entendement Humain*.

Trad. de Coste. Amsterdã, 1729.

MANNHEIM, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Londres, 1952.
MARITAIN, Jacques. *Introdução Geral à Filosofia*. Trad. bras. Rio de Janeiro, 1948.
MARQUES, J. Frederico. *Curso de Direito Penal*. São Paulo, Saraiva, 1956.
MAYER, Max Ernst. *Filosofía del Derecho*. Trad. de Legaz y Lacambra. Ed. Labor, 1937.
MÁYZ VALLENILLA, Ernesto. *Ontología del Conocimiento*. Caracas, 1960.
MERCIER-DE WULF e NYS. *Traité Élémentaire de Philosophie*. Louvain, 1911.
MERLEAU-PONTY. *Phénoménologie de la Perception*. Paris, 1955.
MERQUIOR, José Guilherme. *O Marxismo Ocidental*. Rio de Janeiro, 1987.
MESSER, Augusto. *El Realismo Crítico*. Trad. de F. Vela. Madri, 1927.
————. *La Filosofía Moderna — De Kant a Hegel*. Trad. de Perez Bancez. 2ª ed. Buenos Aires-México, 1942.
MILL, John Stuart. *Système de Logique Deductive et Inductive*. Trad. de Louis Peisse. Paris, 1909.
MISES, Richard von. *Positivism, a Study in Human Understanding*. Cambridge, 1951.
MONTESQUIEU, Charles de Secondat (Barão de). *De l'Esprit des Lois, in Oeuvres Complètes. Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, 1951.
MÜLLER, Aloys. *Introducción a la Filosofía*. Trad. de José Gaos. 2ª ed. Buenos Aires-México, 1940.
MÜLLER, Alzira Correia. *Fundamentação da Experiência em Miguel Reale*. São Paulo, 1981.

OLIVEIRA VIANA, Francisco José de. *Instituições Políticas Brasileiras*. Rio de Janeiro, 1949.
ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*. Madri, 1947.
OSBORNE, Harold. *Estética e Teoria da Arte*. Trad. de Octavio Mendes Cajado. São Paulo.

PACI, Enzo. *Funzione delle Scienze e Significato dell'Uomo*. 3ª ed. Milão,

1965.
PAIM, Antônio. *História das Idéias Filosóficas no Brasil*. São Paulo, 1967.
PAREYSON, Luigi. *Estetica — Teoria della Formatività*. 3ª ed. Florença, 1974.
PASCAL, Blaise. *Pensées*. Ed. de Victor Giraud. Paris, 1924.
PIAGET, Jean *et alii*. *Logique et Connaissance Scientifique*. Paris, 1969.
PINTO FERREIRA, Luís. *Princípios Gerais do Direito Constitucional Moderno*. Recife, 1947.
PLANCK, Max *¿Adonde va la Ciencia*? Trad. de Felipe Jiménez de Asúa. Buenos Aires, 1944.
POINCARÉ, Henri. *Science et Méthode*. Paris, 1908.
————. *La Valeur de la Science.* Paris, 1909.
PONTES DE MIRANDA, Francisco. *Sistema de Ciência Positiva do Direito*. Rio de Janeiro, 1922.
POPPER, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. 2ª ed. 1968.
————. *Autobiografia Intelectual.* Trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo, 1977.
————. e ECCLES, John C. *The Self and its Brain*, An argument for interacionism. Spring International, 1977.
REALE, Miguel. *Fundamentos do Direito*. São Paulo, 1940.
————. *Teoria do Direito e do Estado*. São Paulo, 1960.
————. *O Estado Moderno*. 3ª ed. 1935.
————. *Atualidades de um Mundo Antigo*. São Paulo, 1936.
————. *A Doutrina de Kant no Brasil*. São Paulo, 1949.
————. *Horizontes do Direito e da História*. São Paulo, 1956.
————. *Pluralismo e Liberdade*. 1963.
————. *Teoria Tridimensional do Direito*. São Paulo, 1986.
————. *O Direito como Experiência*. 1968.
————. *Lições Preliminares de Direito*. São Paulo, 1973.
————. *Experiência e Cultura*. São Paulo, 1977.
————. *Verdade e Conjetura*. Rio de Janeiro, 1983.
————. *O Homem e seus Horizontes*. São Paulo, Ed. Convívio, 1980.

————. *Política de Ontem e de Hoje*. São Paulo, Saraiva, 1978.
————. *Filosofia do Direito*. 12ª ed. Saraiva, 1987.
————. *Direito Natural / Direito Positivo*. São Paulo, Saraiva, 1984.
RECASÉNS SICHES, Luís. *Tratado General de Sociología*. 3ª ed. México, 1960.
REICHENBACH, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. 3ª ed. Berkeley Los Angeles, 1956.
————. *I Fondamenti Filosofici della Mecanica Quantica*. Trad. de Caracciolo di Forino. Turim, 1954.
ROMERO, Francisco e PUCCIARELLI, Eugenio. *Lógica*. Buenos Aires, 1944.
ROMERO, Sílvio. *Ensaio de Filosofia do Direito*. 2ª ed. Rio de Janeiro, 1908.
ROSMINI SERBATI, Antonio. *Filosofia del Diritto*. 1865.
RUSSELL, Bertrand. *Human Knowledge, its Scope and Limits*. Londres, 1948.
————. *Les Problèmes de la Philosophie*. Trad. de J. F. Renauld. Paris, 1923.

SANCHES, Edgard. *Prolegômenos à Ciência do Direito*. Bahia, 1927.
SANTOS, Delfim. *Conhecimento e Realidade*. Lisboa, 1948.
SCHELER, Max. *Sociología del Saber*. Trad. esp. 1935.
————. *Ética*. Trad. de Rodríguez Sanz. Madri, 1941.
SIMMEL, Georg. *Problemas Fundamentales de la Filosofía*. Trad. de Fernando Vela. Madri, 1946.
SOROKIN, Pitirim A. *Las Filosofías Sociales de Nuestra Época de Crisis*. Trad. de E. Terron. Madri, 1954.
SPENGLER. *La Decadencia de Occidente*. Trad. de M. G. Morente. Madri, 1940.
SPRANGER, Eduardo. *Formas de Vida*. Trad. de Ramón de la Cerna. Buenos Aires, 1948.
————. *Ensayos sobre la Cultura*. Trad. de Amalia H. Raggio. Buenos Aires, 1947.

STARK, Werner. *The Sociology of Knowledge*. Londres, 1958.
STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude* (Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana). Porto Alegre, 1967.

TARSKI, Alfred. *Semantics, Metamathematics*. Oxford, 1956.

VAIHINGER, Hans. *The Philosophy of "as if"*. Trad. de Ogden. Londres.
VICO, Giambattista. *Scienza Nuova Seconda*. Ed. de Fausto Niccolini. Bari, 1942.

WAHL, Jean. *Traité de Métaphysique*. Paris, 1968.
WEBER, Max. *Economía y Sociedad*. Trad. de L. Echávarri. México, 1944.
WEINBERG, Julius. *Introduzione al Positivismo Logico*. Trad. de L. Geymonat. 1950.
WILSON, E. Bright. *An Introduction to Scientific Research*. McGraw-Hill, 1952.
WINDELBAND, Guilherme. *Preludios Filosóficos*. Trad. de W. Roces. Buenos Aires, 1949.
WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 5ª ed. Londres, 1951.
WOJTYLA, Karol. *The Acting Person*. Trad. de Andrzej Potocki, 1979.
WRIGHT, G. H. von. *The Logical Problem of Induction*. 2ª ed. Oxford, 1957.

ÍNDICE DE AUTORES

ÍNDICE ANALÍTICO E REMISSIVO

(Os números correspondem aos parágrafos.)

B

C

D

E

I

J

K

L

M

N

O

T

U

V

1. Cf. *Metafísica*, L. I, Cap. 2º. Podemos dizer, com ÉMILE BRÉHIER, que "a Filosofia começou quando as afirmações da consciência espontânea sobre o homem e sobre o universo se tornaram *problemáticas*" (*Études de Philosophie Antique*, Paris, 1955, pág. 12).

2. "Console-toi, tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé." *Pensées*, ed. de Victor Giraud, Paris, 1926, *Le Mystère de Jésus*. Aliás, consoante ponderação de N. HARTMANN, quando se formula um problema, algo já se conhece da coisa a que o mesmo se refere. De outro modo seria impossível até mesmo distinguir um problema de outro. Cf. *Ontología*, I, Fundamentos, trad. de José Gaos, México, 1954, pág. 32. MAX SCHELER e MARTIN HEIDEGGER também se referem aos "esquemas antecipatórios" que possibilitam o conhecimento. V. MIGUEL REALE, *Experiência e Cultura*, São Paulo, 1977, págs. 88 e segs.

3. SIMMEL, *Problemas Fundamentales de la Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madri, 1946, págs. 11 e segs. Em sentido análogo pronuncia-se KARL JASPERS: "Toda filosofia define-se a si mesma por sua realização. O que ela seja não se pode saber senão pela experiência; vê-se, então, que ela é, ao mesmo tempo, a atualização do pensamento vivo e a reflexão sobre esse pensamento, ou a ação e o comentário da ação" — *Introduction à la Philosophie*, trad. de Jeanne Hersch, Paris, 1950, pág. 9. Quanto à impossibilidade de se conceberem os diferentes sistemas filosóficos como tentativas diversas de responder às mesmas e *eternas perguntas*, v. R. G. COLLINGWOOD, *Autobiografia*, trad. de J. Hernández Campos, México, 1953, págs. 65 e segs.

4. Pode-se mesmo dizer que a Filosofia é a sabedoria mais o propósito de torná-la real. Antecipando-se aos tempos modernos, DANTE qualificava-a "*uno amoroso uso di sapienza*" (*Convivio*, III, XI).

5. "Toda Geometria", escreve ERNST CASSIRER, lembrando ensinamentos de KLEIN, "pressupõe, com efeito, a forma geral do espaço, a forma da 'possível coexistência'. Quanto a isto, em nada se distinguem umas Geometrias de outras (…) As distintas Geometrias não se encontram isoladas e desconexas entre si, mas se desenvolvem umas com base nas outras, e este desenvolvimento é o fruto de um pensamento rigorosamente determinado." (Cf. CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*, trad. esp. de W. Roces, México, 1948, pág. 57.)

6. Cf. JOHN DEWEY, *Logica*, *Teoria dell'Indagine*, trad. it., 1949,

caps. IV e V.

7. Não é possível pretender que a Filosofia seja, radicalmente, um saber sem pressupostos, ou, mais genericamente, sem verdades iniciais, condicionadoras da especulação pura. O próprio SIMMEL, filósofo da problematicidade, reconhece como “suposto prévio comum de todo filosofar em geral” a *potência psíquica de totalização*, ou seja, o poder de “criar uma totalidade objetiva com os fragmentos da objetividade” (op. cit., pág. 17). Pensar sem supostos prévios é, sob certo prisma, mais uma exigência deontológica do que lógica, no plano da Filosofia, como pensar *em função do homem*, *em sua universalidade*, e não em função de um de seus aspectos particulares e contingentes.

8. Cf. LALANDE, *Vocabulaire Téchnique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1932, 4ª ed., vol. II, págs. 735 e segs., e MIGUEL REALE, *Verdade e Conjetura*, Rio de Janeiro, 1983, págs. 22 e segs.

1. Cf. L. LÉVY-BRÜHL, *La Philosophie d'Auguste Comte*, 4ª ed., Paris, 1921, pág. 141. Cf., *infra*, nº 40.

2. É essa, aliás, a atitude ainda dominante na Escolástica, tal como explicitamente se enuncia no conhecido *Traité Élémentaire de Philosophie*, de MERCIERDE WULF e NYS, Louvain, 1911, t. I, págs. 33 e segs.: "É missão da Igreja anunciar ao mundo a verdade revelada. Sendo essa a sua missão, não admite que se atente contra o ensinamento divino. Ela respeita a liberdade da Ciência e da Filosofia, até e enquanto os cientistas e os filósofos não se ponham em oposição às verdades que ela sabe reveladas por Deus e, por conseguinte, indubitavelmente verdadeiras". (…) "A doutrina revelada não é para o filósofo e para o cientista um motivo de adesão, uma parte direta de conhecimentos, mas uma salvaguarda, uma *norma negativa*." No mesmo sentido se expressa JACQUES MARITAIN: "A Teologia ou ciência de Deus, enquanto se deu a conhecer a nós pela revelação, está acima da Filosofia. A Filosofia lhe é submetida não em seus princípios, nem em seu desenvolvimento, mas em suas conclusões (*sic*), sobre as quais a Teologia exerce controle, constituindo assim regra negativa para a Filosofia". (*Introdução Geral à Filosofia*, trad. bras., Rio, 1948, pág. 88.)

3. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, 5ª ed., 1951, pág. 77. Sobre o positivismo lógico em geral, v. a seleção de ensaios organizada por HERBERT FEIGL e WILFRIED SELLARS, *Readings in Philosophical Analysis*, Nova Iorque, 1949; RICHARD VON MISES, *Positivism, a Study in Human Understanding*, Cambridge, 1951; HANS REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley e Los Angeles, 3ª ed., 1956; JULIUS R. WEINBERG, *Introduzione al Positivismo Logico*, trad. de L. Geymonat, 1950; A. J. AYER, *Language, Truth and Logic*, Londres, 1936.

4. Sobre o que se deve entender por juízo, v., *infra*, pág. 50, nº 17, e págs. 86 e segs. Quanto às espécies de juízo, v. nº 85 e segs.

5. HANS REICHENBACH, op. cit., págs. 276 e segs.

6. RUDOLF CARNAP, *The Logical Syntax of Language*, Londres, 1937, pág. 278.

7. Sobre a repercussão do neopositivismo no campo do Direito, v. VIRGILIO GIORGIANNI, *Neopositivismo e Scienza del Diritto*, Roma, 1956. LUIGI CAIANI, *I Giudizi di Valore nell'Interpretazione Giuridica*,

Pádua, 1954, págs. 100 e segs., e MIGUEL REALE, *O Direito como Experiência*, São Paulo, 1968, págs. 98 e segs.

8. ALTHUSSER-LOUIS, *Lénine et la Philosophie*, Paris, 1969, pág. 47.

1. Cabe aqui a lembrança das palavras de um pensador pátrio, GONÇALVES DE MAGALHÃES: "Como todas as Ciências empíricas e matemáticas se reduzem nas suas especialidades a reconhecer separadamente os fatos, as relações e leis das coisas entre si, independentemente da causa necessária, e do espírito que as percebe, não haveria Filosofia se o espírito estivesse na impossibilidade de conhecer o que são as coisas em relação a ele que as percebe e à causa real que as produz". (*Fatos do Espírito Humano*, Paris, 1858, pág. 29.) GONÇALVES DE MAGALHÃES permaneceu, no entanto, em um psicologismo vago, sem penetrar no sentido sintetizante ou integralizador do *ato* espiritual, como fonte constitutiva de valores e matriz de todo conhecimento. Para mais apropriado estudo da faculdade sintetizadora e simbolizante do espírito, v. nosso livro *Experiência e Cultura*, cit., págs. 43 e segs., e *passim*.

2. Nesse sentido, v. MIGUEL REALE, *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, 1963, págs. 31 e segs., e *Experiência e Cultura*, São Paulo, págs. 171-206.

3. Para maiores esclarecimentos sobre a posição da Lógica formal, v. MIGUEL REALE, *O Direito como Experiência*, cit., págs. 65/75.

4. Dizemos que a Ontognoseologia é *real* e a Lógica é *formal* segundo a referência ou não às estruturas da realidade, aos objetos em geral. Evitamos, como se vê, a caracterização da Ontognoseologia como algo de *material* em contraposição ao caráter *formal* da Lógica. Também a Ontognoseologia, enquanto cuida de objetos em geral e não de entes como tais, é *formal*, *mas em sentido de adequação ou de correlação subjetivo-objetiva.*

5. Segundo BENVENUTO DONATI, dois são os momentos de toda doutrina crítica: um considera o *dado como objeto de conhecimento* e a tratação se chama Gnoseologia, enquanto se refere às condições e aos limites do processo de conhecimento em geral; o outro considera *o dado como objeto de ciência*, e toma o nome de Epistemologia, enquanto diz respeito às disciplinas que se aplicam ao conhecimento do dado, em si mesmo e em seus, nexos, assim como quanto ao processo metódico da pesquisa (DONATI, "Obbietto di una Introduzione alla Scienza del Diritto", *in Riv. Int. di Fil. del Diritto*, 1927, págs. 139 e segs.). O que DONATI denomina *Gnoseologia* corresponde ao que chamamos *Ontognoseologia*, por parecer-nos termo mais adequado para designar a *Teoria Geral do*

Conhecimento.

6. Cf. KANT, “Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre”, *in Immanuel Kants Werke*, ed. de Ernst Cassirer, Berlim, 1922, vol. VII, *Einleitung in die Rechtslehre*, § B, págs. 30 e segs.

7. Não é demais lembrar que KANT, lançando as bases da moderna Antropologia filosófica, resumia aquelas três perguntas numa só: “*Que é o homem?*”

1. Cf. GALILEI, “Il saggiatore”, *in Opere Complete*, vol. VI, pág. 232.

2. Quanto à doutrina especial de HEIDEGGER, são notórias as dificuldades de uma fundamentação gnoseológica, embora já tenha havido tentativas mostrando como, à luz de suas obras, pode ser posta sobre novas bases a correlação sujeitoobjeto. Sua preocupação predominante e essencial quanto aos problemas do ser não o reconduz, no entanto, à Metafísica clássica, que ele rejeita por julgá-la um desvio das fecundas intuições iniciais dos primeiros pensadores gregos. Cf. especialmente, além de *Sein und Zeit*, o denso estudo de HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, assim como a Introdução que ALPHONSE DE WAELHENS e WALTER BIEMEL redigiram para a tradução francesa (*De l’Essence de la Verité*, Louvain, Paris, 1948). Sugestivas as considerações de HUMBERTO PIÑERA LLERA no artigo “Posibilidades epistemológicas de la filosofía existencial”, *in Philosophy and Phenomenological Research*, vol. IX, nº 3, 1949, págs. 400 e segs. Um dos trabalhos mais completos sobre a teoria do conhecimento, segundo um rigoroso ponto de vista heideggeriano, é o de ERNESTO MÁYZ VALLENILLA, *Ontología del Conocimiento*, Caracas, 1960. No Brasil merece especial referência a monografia de ERNILDO STEIN, *Compreensão e Finitude* (Estrutura e movimento da interrogação heideggeriana), Porto Alegre, 1967.

3. Discordamos em parte de E. BRÉHIER quanto à posição da teoria do conhecimento na Filosofia contemporânea: trata-se menos de uma exclusão de pesquisa, do que de uma nova forma de desenvolvê-la. V. *Les Thèmes Actuels de la Philosophie*, Paris, 1954.

1. Cf. MIGUEL REALE, *Atualidades de um Mundo Antigo*, São Paulo, 1936, págs. 139 e segs. e respectiva bibliografia.

2. V. DELFIM SANTOS, *Conhecimento e Realidade*, Lisboa, 1948, págs. 87 e segs.

3. Quanto ao alcance da doutrina de BELING sobre a "tipicidade" do delito, v. BASILEU GARCIA, *Instituições de Direito Penal*, São Paulo, 1951, vol. I, t. I, págs. 195 e segs., e FREDERICO MARQUES, *Curso de Direito Penal*, Ed. Saraiva, São Paulo, 1956, vol. II, págs. 43 *usque* 101. Sobre a importância do conceito de *tipicidade* no mundo jurídico, v. MIGUEL REALE, *O Direito como Experiência*, cit., págs. 204 e segs., e a comunicação que apresentamos ao Congresso Nacional de Direito Penal, de 1968, sobre a estrutura do delito.

4. MONTESQUIEU, *De l'Esprit des Lois*, L. I, cap. I. Subordinados a este conceito geral de lei, é mister discriminar outros dois: a) *lei* como relação ou conjunto de relações *explicativas* de fenômenos, como os estudados pela Física; b) *lei* na acepção jurídica especial de *norma* escrita emanada pelo Estado, constitutiva de situações jurídicas e dotada de validade objetiva.

1. Lembre-se a clara lição de CROCE quando nos diz que a Lógica (*lato sensu*) tem uma posição singular entre as ciências filosóficas, parecendo estar, ao mesmo tempo, dentro e acima da Filosofia, quando, na realidade, "como toda outra ciência filosófica, ela está dentro e não fora da Filosofia; assim como o espelho d'água, que reflete uma paisagem, faz ele mesmo parte da paisagem" (CROCE, *Logica come Scienza del Concetto Puro*, Bari, 1928, 5ª ed., pág. 170).

2. FICHTE, *Primera y Segunda Introducción a la Teoría de la Ciencia*, trad. de José Gaos, Madri, 1934, pág. 31: "Que classe de Filosofia se elege, depende, segundo se vê, da classe de homem que se é; pois um sistema filosófico não é como um enxoval que se possa usar ou recusar, segundo nos agrade; mas é algo animado pela alma do homem que o possui".

3. Cf. MAX SCHELER, *Sociología del Saber*, trad. esp., 1935; KARL MANNHEIM, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, 1952, e WERNER STARK, *The Sociology of Knowledge*, Londres, 1958.

4. Cf. EDMUNDO HUSSERL, *A Filosofia como Ciência de Rigor*, trad. port., Coimbra, 1952, pág. 72 e *passim*.

1. Cf. LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie*, Paris, 1932, 4ª ed., t. II, págs. 735 e segs.

2. Sobre a posição ontognoseológica perante a "revolução copernicana" de KANT, v., especialmente, nosso livro *Experiência e Cultura*, São Paulo, 1977, págs. 69-126.

3. Cf. BERGSON, *L'Évolution Créatrice*, Paris, 1920, esp. cap. 11, págs. 147 e segs. e 191 e segs. " … mas é no íntimo mesmo da vida que nos conduziria a *intuição*, isto é, o instinto tornado desinteressado, consciente de si próprio, capaz de refletir sobre seu objeto, de ampliá-lo indefinidamente".

4. O leitor já terá notado que distinguimos entre pressupostos *ônticos* e pressupostos *ontológicos* do conhecimento ou da realidade. É que *ôntico* se refere à Ontologia, estrito senso, enquanto que *ontológico* diz respeito à Ontologia, lato senso, como teoria do Ser e parte da Metafísica. Pressupostos ontológicos são, pois, pressupostos metafísicos, que escapam ao ângulo de análise ontognoseológica, a qual sempre se contém, como já dissemos, no âmbito da correlação sujeito-objeto.

1. BERTRAND RUSSELL, *Human Knowledge*, *its Scope and Limits*, Londres, 1948, pág. 516. RUSSELL acrescenta que a expressão "conhecimento sintético" pode ser entendida como "toda proposição que não é parte das matemáticas ou da lógica dedutiva, e não é dedutível de qualquer proposição das matemáticas ou da lógica dedutiva".

2. "Se, pois, se pergunta: *Quando é que o homem começa a ter idéias*?, eu creio que a verdadeira resposta que se possa dar é esta: *Desde que tenha alguma sensação*". LOCKE, *Essai Philosophique Concernant l'Entendement Humain*, trad. de Coste, Amsterdã, 1729, Liv. II, cap. I, § 24.

3. *The Rise of Scientific Philosophy*, cit., pág. 75.

4. LEIBNIZ, "Nouveaux essais sur l'entendement humain", L. II, cap. I, 2 (*Oeuvres Philosophiques*, Paris, 1866, t. I, pág. 78). É interessante lembrar que, em nota marginal a um estudo de THOMASIUS, já ressalvara a força ordenadora e originária do intelecto: "*Ergone et ipse intellectus? Quid vocat sensum?*" (Cf. G. W. LEIBNIZ, *Textes Inédits*, publicados por Gaston Grua, Paris, 1948, t. II, pág. 657.)

5. LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, cit., L. IV, cap. II, págs. 369 e segs.: "As *verdades de razão* são necessárias, e as *de fato* são contingentes. As verdades *primitivas* de razão são aquelas que chamo com um nome geral *idênticas*, porque parece que elas não fazem mais que repetir a mesma coisa, sem nada nos ensinar".

6. J. HESSEN, *Teoría del Conocimiento*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, 1938, págs. 66 e segs.; AUGUSTO MESSER, *El Realismo Crítico*, trad. de F. Vela, Madri, 1927.

7. Sobre esta questão, v. nosso livro *Experiência e Cultura*, cit., sobretudo os caps. I e VII, onde apontamos as alterações essenciais a serem feitas no criticismo transcendental para corresponder ao estado atual das ciências e para atender aos pressupostos ônticos e axiológicos, olvidados por Kant.

8. E isto como conseqüência da doutrina kantiana sobre o poder originário de síntese do espírito e a consideração das categorias como "conceitos que prescrevem leis *a priori* aos fenômenos, e, por isto, à natureza como conjunto de todos os fenômenos" (IMMANUEL KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, "Der Analytik der Begriffe", § 26). (Ed. Cassirer, vol. 3º, pág. 133.)

9. Tem sido observado, com razão, que a concepção *espaço-tempo*, do

relativismo einsteiniano, embora revelando a impossibilidade da teoria kantiana do espaço e do tempo *absolutos* como "formas *a priori* da subjetividade" ("os dados espaço-temporais têm um significado físico real e não puramente fictício", escreve EINSTEIN em sua obra clássica *Il Significato della Relatività*, trad. de Radicati di Brozolo, Turim, 1955), veio, por outro lado, reconhecer o relativo coeficiente constitutivo do sujeito observador: "Não há nenhuma relação espacial absoluta, afirma ainda EINSTEIN, isto é, independente do espaço de referência; nem qualquer relação temporal absoluta entre dois acontecimentos, mas há somente uma relação absoluta no espaço e no tempo, isto é, independente do espaço de referência" (op. cit., pág. 39).

Quanto à crítica da teoria de KANT sobre espaço e tempo, relacionada com a ciência atual, v. JAMES JEANS, *Física e Filosofia*, trad. de A. Candeia, Lisboa, 1944, págs. 73 e segs.

10. V. AUGUSTO MESSER, *La Filosofía Moderna — De Kant a Hegel*, trad. de Perez Bances, 2ª ed., B. Aires-México, 1942, págs. 31 e 39. Para outras colocações do problema do *a priori* na Filosofia contemporânea, e a tese dos que, mesmo fora do campo da Filosofia transcendental, reconhecem a necessidade de *juízos sintéticos a priori* para as ciências *em geral*, *inclusive* as matemáticas, v. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires, 1951, 3ª ed., no verbete "Analítico", pág. 51. Quanto à revisão do *a priori* à luz da Ontognoseologia, v. nosso estudo, já citado, em *Horizontes do Direito e da História*, págs. 334 e segs., e *O Direito como Experiência*, cit., págs. 20 e segs. Cf. MIKEL DUFRENNE, *La Notion d'"a priori"*, Paris, 1959, págs. 47 e segs.

11. Sobre a Escola de Frankfurt, v. JOSÉ GUILHERME MERQUIOR, *O Marxismo Ocidental*, Rio de Janeiro, 1987, trad. do inglês por Raul de Sá Barbosa, e BARBARA FREITAG, *A Teoria Crítica Ontem e Hoje*, São Paulo, 1986. Nada autoriza a confinar a "Filosofia Crítica" no âmbito da Escola de Frankfurt, numa identificação incabível.

12. Sobre a nossa posição filosófica, v. RENATO CIRELL CZERNA, *Justiça e História*, Ensaios, São Paulo, 1987, págs. 97 *usque* 121, 223 *usque* 231 e *passim*; FRANCISCO OLMEDO LLORENTE, *A Filosofia Crítica de Miguel Reale*, São Paulo, 1981; ALZIRA CORREIA MÜLLER, *Fundamentação da Experiência em Miguel Reale*, São Paulo, 1981.

13. Cf. MIGUEL REALE, *Pluralismo e Liberdade*, cit., págs. 63 e segs. e 81 e segs.; *O Direito como Experiência*, cit., Ensaio I, e, sobretudo, *Experiência e Cultura*, cit.

14. Nesse sentido, v. CROCE, *Logica come Scienza del Concetto Puro*, cit., págs. 146 e segs.

15. Cf. HEGEL, *Lineamentos de Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechtes*), Introdução. Seguimos a edição de Georg Lasson, Leipzig, 1930, pág. 14: "*Was vernünftig ist*, *das ist wirklich; und was wirklich ist*, *das ist vernünftig*".

16. Essa posição foi por nós, preliminarmente, exposta em estudo intitulado "Para um criticismo ontognoseológico", em *Horizontes do Direito e da História*, 1ª ed., 1956, depois refundido e ampliado para constituir um dos capítulos de *Experiência e Cultura*, cit., onde a Ontognoseologia se apresenta com a configuração final que lhe demos, completada pelo estudo do pensamento problemático ou conjetural em *Verdade e Conjetura*, cit.

1. JULIUS BINDER, *La Fondazione della Filosofia del Diritto*, trad. de A. Giolitti, Turim, 1945, pág. 61.

2. Cf. GEORGE BERKELEY, "Treatise concerning the principles of human knowledge", *in Berkeley's Complete Works*, Oxford, 1901, vol. I, pág. 259, Parte I, § 374.

3. Sobre a oposição hegeliana entre Filosofia e "senso comum", v. ERNST CASSIRER, *Storia della Filosofia Moderna*, trad. de Eraldo Arnaud, Ed. Einaudi, 1955, vol. III, pág. 384.

4. *Ontología*, cit., I, págs. 19 e 91. Note-se que para HARTMANN seria errôneo reduzir o problema do "ser" ao problema do "objeto", pois este, diz ele, não é senão "o que é conhecido do ser".

5. O "objeto", porém, é transcendente em relação ao "sujeito", embora não o seja quanto ao processo ontognoseológico. Cf. N. HARTMANN, *Les Principes d'une Metaphysique de la Connaissance*, t. I, cap. VIII. Quanto à natureza *conjetural* do pensamento metafísico, v. nosso livro *Verdade e Conjetura*, cit., e o capítulo XX desta obra.

1. Sobre esse problema, cf. KURT KOFFKA, *Principles of Gestalt Psychology*, Londres, 1950, págs. 591 e segs.

2. O que conheço *diretamente* de uma coisa corpórea são os seus "dados sensíveis", matéria de intuição: a coisa, um livro ou um quadro, não é um conhecimento direto, mas, como distingue RUSSELL, um "conhecimento por definição ou descrição" — BERTRAND RUSSELL, *Les Problèmes de la Philosophie*, trad. de J. F. Renauld, Paris, 1923, pág. 46.

3. Quanto a essa tricotomia, cf. também GARCÍA MORENTE, *Lecciones Preliminares de Filosofía*, Buenos Aires, 1941, págs. 37 e segs. Lembre-se o ensinamento aristotélico sobre o homem como *logos*, *pathos* e *ethos*.

4. Cf. MAX PLANCK, *¿Adonde va la Ciencia*? Prefácio de Albert Einstein, Buenos Aires, 1944, págs. 12 e segs. e 100 e segs., e ALBERT EINSTEIN, *Out of My Later Years*, Philosophical Library, Nova Iorque, 1950, págs. 59 e segs. Aliás POINCARÉ já havia dito: "É pela lógica que se demonstra, é pela intuição que se inventa". Cf. *Science et Méthode*, Paris, 1908, pág. 137. Cf. JEAN PIAGET *et alii*, *Logique et Connaissance Scientifique*, Paris, 1969, págs. 26 e segs. e 62 e segs., e KARL POPPER, *The Logic of Scientific Discovery*, 2ª ed., 1968, sobretudo págs. 32 e segs.

5. Cf. KAROL WOJTYLA, *The Acting Person*, trad. de Andrzej Potocki, D. Reidel Publishing Company, 1979, e ROMAN INGARDEN, *Time and Modes of Being*, trad. de Helen R. Michejda, Charles C. Thomas Publisher, 1964.

6. MAX SCHELER, *Ética*, trad. de Rodríguez Sanz, Madri, Revista de Occidente, 1941.

7. Cf. E. HUSSERL, *Investigações Lógicas* (trad. de Manuel G. Morente e José Gaos, Rev. de Occidente, Madri, 1929), *Idéias para uma Fenomenologia Pura e Filosofia Fenomenológica* (trad. de Paul Ricoeur sob o título *Idées Directrices pour une Phenomenologie*, Paris, 4ª ed., 1950), *Meditações Cartesianas* (trad. francesa, 1931), *A Filosofia como Ciência de Rigor*, cit., *A Crise da Ciência Européia e a Fenomenologia Transcendental* (trad. it. de E. Filippini, 2ª ed., Milão, 1965) e *Ideen*, 1, 2 e 3, trad. it. de E. Filippini, Turim, 1965.

8. "*Fenomenologia*", escreve HUSSERL, "quer dizer, por conseguinte, a teoria das vivências em geral, e, encerrados nelas, de todos os dados, não só reais, mas também intencionais, que possam nelas se mostrar com

evidência. A fenomenologia *pura* é, desse modo, a teoria dos fenômenos puros, dos fenômenos da *consciência pura*, de um *eu puro*, não se situando no terreno da natureza física e animal ou psicofísica…" (Cf. *Investigaciones Lógicas*, trad. de Morente e Gaos, Madri, 1929, vol. IV, pág. 241 e *passim*.)

Não se deve olvidar, como acentua MERLEAU-PONTY, que a *Fenomenologia* é "uma Filosofia *transcendental* que põe em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural". (Cf. *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 1955, pág. 1.)

9. Sobre as estreitas ligações entre KANT e HUSSERL, v. FRANCISCO LARROYO, *Valor y Problemática en General*, México, 1936, pág. 50. A exigência de uma correlação mais íntima entre fenomenologia e História nota-se, aliás, na última fase do pensamento de HUSSERL, como se depreende especialmente de sua obra *La Crisi della Scienza Europea*, cit., na qual, após correlacionar o seu "conceito generalíssimo de transcendental" com o "mundo da vida comum" (*Lebenswelt*), afirma que "as ciências do espírito têm como tema o homem enquanto ser histórico, o homem que dispõe e age subjetivamente no seu mundo circundante" (pág. 316). Cf. ENZO PACI, *Funzione delle Scienze e Significato dell'Uomo*, Milão, 1965, I Parte, págs. 39 e segs., e, em geral, MIGUEL REALE, *Experiência e Cultura*, cit., sobretudo o Capítulo V, intitulado "Da fenomenologia à ontognoseologia".

10. No concernente ao assunto, v. MIGUEL REALE, *Experiência e Cultura*, cit., Capítulo V, e os dois primeiros capítulos de *O Direito como Experiência*, cit.

11. Sobre o exato sentido da tese aristotélica quanto a só haver "ciência do genérico", v. as judiciosas observações de DELFIM SANTOS, *Conhecimento e Realidade*, Lisboa, 1940, págs. 91 e segs.: "O passo de ARISTÓTELES (*Metafísica*, 1.060-b) parece que em vez de ser traduzido: *não há ciência senão do geral* deve ser traduzido por *não há ciência senão no genérico*". "Seria, de fato, estranho que o filósofo, que pôs em relevo, pela primeira vez na história da Filosofia européia, o sentido categorial do pensamento, tivesse afirmado que só é possível ciência do universal."

12. Cf. W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, trad. de Eugenio Imaz, México, 1944, págs. 7 e segs.

13. Sobre as relações entre *analogia* e *indução*, e a caracterização da

primeira como uma indução incompleta, v. STUART MILL, *Système de Logique Deductive et Inductive*, vol. II, págs. 83 e segs.

14. Cf. cap. sobre "Teoria dos Objetos".

15. EDMOND GOBLOT, *Traité de Logique*, 5ª ed., Paris, 1929, págs. 287 e segs.

16. Sobre as exigências da pesquisa científica, v. E. BRIGHT WILSON e T. W. RICHARD, *Introduction to Scientific Research*, Mc Graw Hill, 1952; HENRY VAN LAER e HENRY J. KOREN, *Philosophy of Science*, Pittsburgh, t. I, 1956, e t. II, 1962; LEÔNIDAS HEGENBERG, *Introdução à Filosofia da Ciência*, São Paulo, 1965. Sobre o problema do fundamento da indução na Lógica contemporânea, v. G.

H. VON WRIGHT, *The Logical Problem of Induction*, 2ªed., Oxford, 1957.

17. V. STUART MILL, *Système de Logique Deductive et Inductive*, trad. de Louis Peisse, Paris, 1909, vol. I, págs. 204 e segs.

18. V. LALANDE, *Vocabulaire*, cit., no verbete "*raisonnement*", vol. II, pág. 679, nota.

19. V. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, trad. de García Morente e José Gaos, Madri, 1929.

20. FRANCISCO ROMERO e EUGÊNIO PUCCIARELLI, *Lógica*, Buenos Aires, 1944, pág. 88.

21. HEGEL, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in Compendio*, trad. de B. Croce, Bari, 3ª ed., 1951, § 81.

22. Cf. JEAN PIAGET *et alii, Logique et Connaissance Scientifique*, cit., e MIGUEL REALE, *Experiência e Cultura*, cit.

1. Cf. HEGEL, *La Scienza della Logica*, trad. it. de A. Moni, Introdução, pág. 32.

2. "Trois degrés d'élévation du pôle renversent toute la jurisprudence; un méridien décide de la vérité; en peu d'années de possession des lois fondamentales changent; le droit a ses époques, l'entrée de Saturne au Lion nous marque l'origine d'un tel crime."

"Plaisante justice qu'une rivière borne! Vérité au deçà des Pyrenées, erreur au delà." PASCAL, *Pensées*, ed. Victor Giraud, Paris, 1924, nº 294, págs. 172 e segs.

3. Sobre os conceitos de Metafísica e Ontologia, v., *infra*, cap. XX.

4. CASSIRER, *El Problema del Conocimiento*, trad. de W. Roces, México, 1948, pág. 18.

5. Sobre o princípio da "economia do pensamento", que norteia essa tendência, assim como a de MACH e AVENARIUS, v. a análise percuciente de HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, cit., vol. I, págs. 198 e segs.

6. Cf., em geral, EDGARD SANCHES, *Prolegômenos à Ciência do Direito*, Bahia, 1927; v. HANS VAIHINGER, *The Philosophy of "as if"*, trad. de Ogden, Londres.

7. V. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, 4ª ed., Buenos Aires, 1965, verbete "Verdade", vol. II, págs. 884 e segs.

8. *Metafísica*, L. IV, 7, 1011 6, 25 e segs.

9. ALFRED TARSKI, *Semantics, Metamathematics*, Oxford, 1956, págs. 152 e segs. Com mais amplitude poder-se-ia dizer que um enunciado é verdadeiro quando corresponde com rigor a uma classe de objetos.

10. V. NICOLA ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, Turim, 1961, verbete " Verità", pág. 893.

11. Cf. T. S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962. Para maiores informes, v. LEÔNIDAS HEGENBERG, *Etapas da Investigação Científica*, São Paulo, 1976, vol. 2, págs. 196 e segs.

12. Cf. MIGUEL REALE, *Verdade e Conjetura*, cit., onde mostramos que Popper não faz uma distinção clara entre juízo probabilístico e juízo conjetural e, não raro, emprega as palavras "conjetura" e "hipótese" como sinônimos. A nosso ver, também a Metafísica é *conjetural*, dando à conjetura um *status* epistemológico próprio. (Cf., *supra*, cap. XX.)

13. Cf. § 59, *supra*.

1. V. *supra*, pág. 23, nota 3.

2. ALOYS MÜLLER, *Introducción a la Filosofía*, trad. de José Gaos, Buenos Aires-México, 2ª ed., 1940, pág. 29.

3. O reconhecimento de que os objetos psíquicos não se *situam* no espaço não exclui a possibilidade de falar-se em "espaço psicológico", relativo, tal como é apreendido em uma sensação. São problemas, como se vê, distintos. Cf. LALANDE, op. cit., "*espace*", t. I, pág. 215 e notas.

4. BERTRAND RUSSELL, *Human Knowledge, its Scope and Limits*, Londres, 1948, pág. 328. Em qualquer hipótese, porém, mesmo quando se admita a impossibilidade de previsões de ordem causal estrita em certos domínios da Física, não há como confundir os dois campos, o natural e o espiritual: no primeiro, os fenômenos, quando não são "determinados", são "indeterminados", mas nunca "autodetermináveis". A nenhum físico ocorreria explicar o indeterminismo revelado na Física do átomo, consoante o princípio de incerteza formulado por WERNER HEISENBERG, com recurso à hipótese de algo oculto nos elementos integrantes no processo e capaz de suscitar, originariamente, em virtude de autodeterminação, efeitos imprevisíveis. Isto equivaleria a conferir *liberdade* e poder de iniciativa aos fatores dos fenômenos físicos, quando somente o homem é dotado daquela capacidade. A aceitação do indeterminismo não significa, em suma, abolição da "causalidade", mas sim que há necessidade de a formular de maneira mais compreensiva, pois, como lembra ZUBIRI, o indeterminismo é "uma das formas da causalidade". Permanece, desse modo, íntegra a distinção fundamental entre "mundo do ser" e "mundo do dever ser", atendida ainda a circunstância de que só com referência a este é lícito falar-se em "finalidade" como razão das relações examinadas.

Para a compreensão do caráter "indeterminista" da Física dos *quanta*, cf. LOUIS DE BROGLIE, *La Física Nueva y los Cuantos*, Buenos Aires, 1952: "Sem embargo nos pareçam necessárias reformas fundamentais para ver-se claro em Física quântica, cremos, pessoalmente, pouco provável que se consiga restabelecer inteiramente o determinismo de antanho" (pág. 203), e PHILIP FRANK, *Entre la Física y la Filosofía*, trad. de L. Echávarri, Buenos Aires, 1945, págs. 27 e segs.

Embora afirmando que os problemas filosóficos da mecânica quantística implicam "na passagem das leis *causais* para as leis *probabilísticas*", HANS REICHENBACH reconhece que, abandonado o antigo conceito

determinista de "leis causais rigorosas", nada impede se reconheça a validade do *princípio de causalidade*: "Se a causalidade passar a ser enunciada como um limite de implicações probabilísticas, é claro que tal princípio poderá subsistir, mas no sentido de uma hipótese empírica". Afirmar que a natureza é regida por *leis causais*, significa, em última análise, que podemos predizer o futuro com uma determinada probabilidade. Cf. HANS REICHENBACH, *I Fondamenti Filosofici della Meccanica Quantica*, trad. de Caracciolo di Forino, Turim, 1954, pág. 20 e *passim*.

5. Talvez cause estranheza que os objetos geométricos sejam considerados inespaciais: é que eles, como o demonstra KANT, *não se situam no espaço*, mas são espaço, o que quer dizer, possuem apenas uma validade objetiva de essência ideal.

6. Note-se que a "conceituação" do valor como "o que vale" não exclui sua possibilidade de atualização. Neste sentido, cf. a crítica de SCHELER, *Ética*, t. I, pág. 243. Sobre a teoria do valor em geral, cf. FRANZ BRENTANO, *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong*, traduzido por Roderick M. Chisholm e Elizabeth H. Schnewind, Londres, 1969, obra que exerceu forte influência no pensamento tanto de Edmundo Husserl quanto de Max Scheler, sendo reconhecida como um dos pontos de partida da "teoria dos objetos".

7. V. WOLFGANG KÖHLER, *The Place of Value in a World of Facts*, Nova Iorque, 1938.

8. A correlação entre a vida e a "experiência de valores" é de tal natureza que até mesmo alguns biologistas indagam das razões que os levam a recorrer ao critério da exigência estimativa para explicar certas fases da existência orgânica, procurando saber, como nota o citado KÖHLER, se empregam a noção de "requiredness", totalmente estranha aos físicos e aos químicos, "por mera atitude antropocêntrica na observação dos fatos orgânicos, ou por constituir aspecto genuíno da vida mesma" (op. cit., pág. 104).

1. A fundamentação objetiva dos valores tem sido tentada por outras teorias empíricas, como a dos “biologistas”, que apresentam objetivamente os valores como “relações de adaptação” de um objeto a um sujeito ou a muitos sujeitos; a dos “economistas”, que os apreciam em termos de relação no plano da técnica e das forças produtivas etc. (Cf. PONTES DE MIRANDA, *Sistema de Ciência Positiva do Direito*, Rio de Janeiro, 1922, págs. 169 e segs.) Esta e outras teorias situam-se no mesmo plano da sociológica, cujos pressupostos vamos examinar.

2. É. DURKHEIM, “Jugement de réalité et jugement de valeur”, *in Sociologie et Philosophie*, Paris, 1951, pág. 137.

3. É. DURKHEIM, *Détermination du Fait Moral*, op. cit., págs. 49 e segs.

Sobre o caráter metafísico dessas concepções, v. GEORGES GURVITCH, *Essais de Sociologie*, Paris, págs. 113 e segs.

4. DAVY, *Le Droit, l’Idealisme et l’ Experience*, Paris, Alcan, 1922, e *La Foi Jurée* (Étude sociologique du problème du contrat), Paris, 1922.

5. C. BOUGLÉ, *Leçons de Sociologie sur l’Évolution des Valeurs*, Paris, 1922.

6. Cf. DURKHEIM, *Le Suicide*, Paris, 1897.

7. Sobre esses pontos, cf. MIGUEL REALE, *Fundamentos do Direito*, São Paulo, 1940, págs. 57 e segs., com edição fac-similar em 1972, págs. 59 e segs. No mesmo sentido a crítica de MORRIS GINSBERG, *On the Diversity of Morals*, Londres-Toronto, 1956, págs. 51 e segs.

8. Cf. N. HARTMANN, *Ethics*, trad. de J. H. Muirhead, Londres, 2ª ed., 1950. Cf., também, *Ontología*, cit.

9. Para maior desenvolvimento dessa matéria, v. nosso livro *Experiência e Cultura*, cit., notadamente págs. 126 e segs. e Caps. VI e VII, respectivamente, sobre “Dialética e Cultura” e “Valor e Experiência”.

10. LAVELLE, *Traité des Valeurs*, Paris, 1951, t. I, págs. 299 e segs.

11. “O valor, diz LAVELLE, não pode proceder senão de uma atividade que, fundando-se a si mesma, funda ao mesmo tempo o seu próprio valor e o valor de todas as coisas; de uma atividade que se engendra a si mesma e que, ao fazê-lo, engendra as suas próprias razões: ora, essa é precisamente a definição de espírito” (op. cit., t. I, pág. 315).

12. Cf. nosso estudo “Personalismo e historicismo axiológico”, na *Rev.*

Bras. de Filosofia, 1955, fasc. 20, págs. 539 e segs.; *Teoria Tridimensional do Direito*, São Paulo, 4ª ed., 1986, cap. IV, e *Experiência e Cultura*, cit., caps. VII e VIII, especialmente págs. 225 e segs.

1. “Só as *pessoas*, afirma SCHELER, podem ser (originariamente) boas ou más; e tudo o mais é bom e mau unicamente em *relação com as pessoas*.” (*Ética*, trad. cit., vol. I, pág. 127.)

Sobre o conceito de pessoa na Antropologia Filosófica, v. MIGUEL REALE, *Der Selbstverständnis des heutigen Menschen aus der Sicht eines unterentwickelten Landes*, na Coletânea *Menschliche Existenz und Moderne Welt*, organizada por RICHARD SCHWARTZ, II Parte, Berlim, 1967, págs. 180 e segs.

2. Como se vê, não nos parece certo afirmar que só a Filosofia implique uma “tomada de posição” de natureza axiológica, pois é esta uma condição inevitável das ciências culturais. Quanto à tese que reduz todas as ciências, singela e indistintamente, a meras “tomadas de posse” da realidade, v. NORBERTO BOBBIO, *Teoria della Scienza Giuridica*, Turim, 1950. Sobre as correlações entre valor, “dever ser” e temporalidade, v. LUIGI BAGOLINI, *Visioni della giustizia e senso comune*, Bolonha, 1968, 2ª Parte, págs. 91 e segs.

3. Note-se, para evitar equívocos, que, do ponto de vista em que aqui nos situamos, que é o ontognoseológico, não cabe examinar o problema das relações todas entre *ser* e *valor*, e da possibilidade de reduzir-se este àquele. Ontognoseologicamente, “valor” contrapõe-se a “ser”, tomado este termo como “dado”, ou como “realidade fática”. A análise de outros aspectos da correlação “ser” — “valor” cabe propriamente à Metafísica.

Se *tudo que é deve ser*, de tal modo que o valor possa ser visto como a raiz mesma do *ser*, eis uma questão que ultrapassa os limites da Ontognoseologia, nos quais se enquadram as páginas deste livro. É a mesma razão pela qual nos limitamos a afirmar a natureza *dialética* do mundo da cultura, isto é, do mundo que reflete a polaridade e a implicação *ser-dever ser* do homem, deixando de considerar o problema mais vasto da *dialeticidade do ser*, ou, por outras palavras, o caráter dialético de quanto se processa tanto no plano da natureza como no da história.

4. V. DURKHEIM, *Jugéments de Valeurs et Jugément de Realité*, loc. cit.

A sociedade é essencial à “emergência dos valores”, como diz Cuvillier[5], mas essa emergência é condicionada pelo valor transcendental e intrínseco do homem como tal.

5. “A sociedade não é a fonte dos valores: é a fonte de *emergência* dos

valores e de sua manifestação à consciência.” (*Manuel de Sociologie*, Paris, 1950, II, pág. 526.)

6. Sobre *invariantes axiológicas*, v. MIGUEL REALE, *Experiência e Cultura*, cit., e *Direito Natural/Direito Positivo*, São Paulo, 1984.

1. WINDELBAND, *Preludios Filosóficos*, trad. de W. Roces, Buenos Aires, 1949, págs. 257 e segs. Cf. MIGUEL REALE, *Pluralismo e Liberdade*, cit., págs. 31 e segs., e *Lições Preliminares de Direito*, São Paulo, 17ª ed., 1989.

2. O culturalismo jurídico tem velhas raízes no pensamento brasileiro. Basta lembrar TOBIAS BARRETO e SÍLVIO ROMERO. Ao primeiro, nos quadros de seu monismo-teleológico, com que pretendeu conciliar KANT e HAECKEL mas com apoio em FROEBEL, JHERING, HERMANN POST, devemos interessantes considerações sobre a "antítese" (sic) entre a natureza e a cultura, assim como quanto ao Direito como "produto histórico, um produto cultural da humanidade". "No imenso mecanismo humano", escreveu ele, em 1882, "o Direito figura também, por assim dizer, como uma das peças de *torcer* e *ajeitar*, em proveito da sociedade, o homem da natureza." (Cf. Questões Vigentes, *in Obras Completas*, ed. do Estado de Sergipe, vol. IX, págs. 54 e segs. e 159 e segs.; SÍLVIO ROMERO, *Ensaio de Filosofia do Direito*, 2ª ed., págs. 250 e segs.) Sobre esta matéria, v. MIGUEL REALE, O Culturalismo na Escola do Recife, *in Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia*, vol. I, págs. 209 e segs., e *A Doutrina de Kant no Brasil*, São Paulo, 1949, I Ensaio, e ANTONIO PAIM, *História das Idéias Filosóficas no Brasil*, São Paulo, 1967, págs. 152 e segs.

Também atualmente podemos lembrar vários juristas integrados na compreensão cultural do Direito e do Estado, com esta ou aquela outra tendência como, por exemplo, OLIVEIRA VIANA, *Instituições Políticas Brasileiras*, Rio de Janeiro, 1949, PINTO FERREIRA, *Princípios Gerais do Direito Constitucional Moderno*, Recife, 1947, e MACHADO NETO, *Introdução à Ciência do Direito*, São Paulo, 1960 a 1963 (2 vols.).

3. Cf., *infra*, cap. XVIII e *Experiência e Cultura*, cit.

4. Sobre as distinções entre "signo", "expressão" e "significação" etc., v. HUSSERL, *Investigaciones Lógicas*, trad. esp., Morente-Gaos, 1929, II, cap. I, págs. 31 e segs.: "Todo signo é signo de algo; porém, nem todo signo tem uma *significação*, um 'sentido', que esteja 'expresso' pelo signo. Em muitos casos não se pode nem se quer dizer que o signo 'designe' aquilo do qual é chamado signo". E ainda no caso de ser justo este modo de falar, observe-se que *designar* não vale sempre tanto como aquele *significar* que caracteriza as "expressões". V. mesmo volume, págs. 96 e segs.

5. E. CASSIRER, *Las Ciencias de la Cultura*, México, 1951, págs. 68 e

69.

6. Sobre esse tema, v. o meu ensaio “Diversidade das Culturas e Concepção do Mundo”, em *O Homem e seus Horizontes*, São Paulo, Ed. Convívio, 1980, págs. 42 *usque* 54.

7. Cf. A. EINSTEIN, *O Lado Humano*, rápidas visões colhidas de seus arquivos por Helen Dukas e Banesh Hoffman, trad. de Lucy de Lima Coimbra, Ed. Universidade de Brasília, 1984, pág. 48.

8. Op. cit., pág. 47.

9. Sobre essa relação essencial entre “seres espirituais” e “objetos culturais”, v. o meu estudo “Política e Direito na doutrina de N. Hartmann”, em *Política de Ontem e de Hoje*, São Paulo, Saraiva, 1978.

10. Não se estranhe que ora diga que a *subjetividade* é a fonte primordial dos valores, ora afirme que a *pessoa* é o valor-fonte do processo cultural, porquanto, desde a *Fenomenologia do Espírito*, de HEGEL, se sabe que quem diz *subjetividade* diz *intersubjetividade*, não sendo a pessoa senão a expressão dessa identidade. Daí afirmar-se que a pessoa é a *dimensão social* da subjetividade, sendo inseparável desta.

11. Op. cit., pág. 56.

1. Cf. EDUARDO SPRANGER, *Formas de Vida*, Rev. do Occidente, Buenos Aires, 1948.

2. PITIRIM A. SOROKIN, *Las Filosofías Sociales de Nuestra Época de Crisis*, trad. de E. Terron, Madri, 1954, págs. 340 e segs. Acrescenta Sorokin que os outros pontos de coincidência entre as suas teorias, por exemplo, e as de SPENGLER, TOYNBEE, DANILEVSKY, BERDIAEFF etc. são, em resumo, os seguintes: a) o número reduzido das civilizações; b) a existência de diferenças essenciais entre os tipos básicos ou protótipos de civilizações; c) a fundamentação de cada um deles a certos *pressupostos filosóficos* ou *valores últimos*; d) a conexão de cada sistema com a realidade empírica, formando uma *unidade-causal significativa*; e) o encontro de certas características gerais em todos os supersistemas ou civilizações.

3. Cf. OSWALD SPENGLER, *La Decadencia del Occidente*, trad. de M. García Morente, Madri, 1940, 5ª ed. Quanto à necessidade de uma concepção plurivalente ou integral da História, v. o que escrevemos, em 1936, como Introdução ao livro *Atualidades de um Mundo Antigo*, com especial referência ao pensamento de SPENGLER.

4. Nesse sentido, v. R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, trad. de E. O'Gorman e J. Hernández Campos, México, 1952, págs. 190 e segs., e SOROKIN, op. cit., pág. 374.

5. Não obstante a condenação de CROCE e de seus seguidores, a Filosofia da História continua a ter cultores eminentes que reconhecem, é claro, os seus títulos existenciais. O mesmo se diga da Sociologia, que também CROCE considerava o produto de um equívoco.

6. Sobre o "processo de integração" como lei de tendência no desenvolvimento dos agregados humanos, v. nossa *Teoria do Direito e do Estado*, São Paulo, 2ª ed., 1960, 1ª Parte.

7. V. MAX SCHELER, *Ética*, trad. cit., vol. I, págs. 123 e segs. Quanto às *modalidades de valor*, referidas no texto, cf. especialmente págs. 151 e segs.

8. Sobre a posição da *Estética*, v. *infra*, cap. XIX.

9. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, Madri, 1947, II vol., pág. 19.

10. V. cap. XIX.

1. “*Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune vinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur*” (cap. 1, § 2º).

2. V. *Scienza Nuova Seconda*, Sezione Terza, Bari, 1942, vol. I, pág. 118.

3. A distinção entre *explicar* e *compreender*, com os complementos aduzidos nestas páginas e mais amplamente desenvolvidos em nosso livro *Experiência e Cultura*, cit., págs. 181 a 188, ainda nos parece válida, não obstante a aguda crítica que lhe é feita por J. HABERMAS, em sua obra *Conoscenza e Interesse*, trad. de Gran Enrico Rusconi, Bari, 1970, págs. 91 e segs. e 142 e segs.

4. Op. cit., pág. 267.

5. MIGUEL REALE, *O Estado Moderno*, 3ª ed., 1935, págs. 44 e segs., onde já escrevíamos: “As leis que indicam uniformidade e dependência de fenômenos consideradas em si mesmas, são indiferentes. Não são boas nem más. O critério ético surge somente quando surge o homem delas se servindo para alcançar um fim”, e ainda: “O conhecimento científico das leis de causa eficiente não tem como conseqüência o aniquilamento da liberdade humana, mas, *ao contrário*, aumenta o poder humano de interferência, estende cada vez mais as condições da Liberdade”.

6. E. CASSIRER, *Las Ciencias de la Cultura*, cit., págs. 43 e segs. Cf. H. BERGSON, *L’Évolution Créatrice*, cit., págs. 149 e segs.

7. Cf. DILTHEY: “As ciências do espírito diferenciam-se das ciências da natureza, em primeiro lugar, porque estas têm como seu objeto fatos que se apresentam dispersos na consciência, procedentes de fora, como fenômenos, enquanto que nas ciências do espírito se apresentam desde o íntimo, como realidade e, originalmente, como uma conexão viva (…). A natureza a *explicamos*; a vida anímica a *compreendemos*”. (*Psicología y Teoría del Conocimiento*, trad. de Eugenio Imaz, 1945, págs. 227 e segs.) Cf. ainda, do mesmo autor: *El Mundo Histórico*, págs. 102, 153, 162, 229 e *passim*, e *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, cit.

8. H. POINCARÉ, *La Valeur de la Science*, Paris, pág. 231.

9. EDGARD SANCHES, *Prolegômenos à Ciência do Direito*, Bahia, 1927, pág. 65.

10. Cf. HANS REICHENBACH, *The Rise of Scientific Philosophy*, cit.,

págs. 5 e segs. e 157 e segs. Cf. o estudo de F. MIRÒ QUESADA, "Sentido ontológico del conocimiento físico", nos *Anais do Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo*, 1956, vol. III, págs. 871 e segs., no qual se declara que é sobre o conceito de *explicação* que recai todo o peso das discussões havidas quanto às estruturas epistemológicas das teorias físicas. Segundo o citado pensador peruano, é a *explicação* que serve de "critério de verdade" às pretensões cognitivas dos físicos: "Quando uma teoria (um conjunto de princípios físicos) permite explicar os fenômenos e as leis empíricas, impõe-se como verdadeira. A explicação revela-se, assim, como o princípio supremo do conhecimento físico". (Loc. cit., pág. 879.) Sobre a noção de *lei causal*, tenha-se presente o exposto à pág. 155, nota 4.

11. V. nosso livro *Verdade e Conjetura*, cit., onde procuramos dar um *status* autônomo ao *processo conjetural* no domínio da Teoria Geral do Conhecimento. Quanto à fundação conjetural da Metafísica, v. capítulo XX, *supra*.

12. Sobre esta matéria, v. as obras de DILTHEY, SIMMEL, MAX WEBER e EDUARDO SPRANGER citadas na bibliografia. Lembrem-se estas palavras de SPRANGER: "O eixo da compreensão radica nas leis valorativas do espírito. *Compreender é tanto como penetrar na constelação especial de valor de uma conexão espiritual*". (*Formas de Vida*, 3ª ed., Rev. do Occidente, Buenos Aires, pág. 426.)

13. Não concordamos, pois, em conceber a História e a Sociologia como "ciências explicativas", tal como faz WINDELBAND (op. cit., pág. 292). São ambas ciências que, tendo por objeto bens culturais, não podem deixar de ser "ciências de compreensão". O que se verifica é que a sua referência a *fins* não envolve necessariamente o momento da *normatividade*: poderíamos chamá-las de ciências *explicativo-compreensivas*. Já a Moral e o Direito são ciências *compreensivonormativas*. Aliás, o próprio mestre da Escola Sud-Ocidental alemã assinala que os fins de que cuidam as investigações histórico-evolutivas nada têm que ver com a normatividade, com a sujeição a um ideal (loc. cit.). Cf., *infra*, pág. 218.

14. V. RECASÉNS SICHES, *Tratado General de Sociología*, México, 1960, 3ª ed., págs. 12 e segs.

1. Deixamos aqui de examinar o complexo problema da "necessidade" das leis causais. Bastará lembrar que a inferência nelas enunciada pode ser apenas provável, mas a probabilidade deve ser consideravelmente superior à metade para que o princípio em questão possa ser chamado validamente de "lei causal" (RUSSELL, *Human Knowledge*, pág. 326). (V., *supra*, págs. 153, 220 e segs.)

2. ANTONIO ROSMINI SERBATI, *Filosofia del Diritto*, 1865, 2ª ed., vol. I, pág. 126.

3. Não há, pois, antinomia entre natureza e cultura, e, consoante dizer de EDUARDO SPRANGER, "toda cultura radica no seio da natureza e no complexo vital condicionado por ela", sendo certo que, "em virtude do significado insuflado à matéria e aos elementos naturais, o substrato sensível converte-se em algo diferente do que constituía a sua mera peculiaridade física. A atribuição de um sentido vai se tornando cada vez mais independente do caráter particular do substrato material". (*Ensayos sobre la Cultura*, págs. 45 e segs.)

Entre nós, TOBIAS BARRETO talvez tenha exagerado o contraste entre natureza e cultura ao escrever que esta é "a *antítese* (sic) da natureza, no tanto quanto ela importa uma mudança no *natural*, no intuito de fazê-lo belo e bom" (*Questões Vigentes*, ed. do Estado de Sergipe, pág. 140), mas a sua compreensão revela-se bem mais nítida do que a de SÍLVIO ROMERO ou de CLÓVIS BEVILÁQUA. Sobre este assunto, v. nosso ensaio "O Culturalismo na Escola do Recife", nos *Anais do I Congresso Brasileiro de Filosofia*, São Paulo, 1950, vol. I, págs. 209 e segs., e em *Horizontes do Direito e da História*, cit.

O ponto de vista de TOBIAS coincide, aliás, com o de vários culturalistas do Direito, como, por exemplo, MAX ERNST MAYER, que escreve: "Só a natureza é cega para o valor e, por isso, é a antítese da cultura". (*Filosofía del Derecho*, trad. de Legaz Lacambra, Ed. Labor, 1937, pág. 81.)

4. Cf. cap. XVI.

5. Cf. MIGUEL REALE, *Filosofia do Direito*, 12ª ed., Saraiva, 1987, II Parte, e *O Direito como Experiência*, cit.

1. Nesse sentido, v. WALTER BENJAMIN, *Origem do Drama Barroco Alemão*, trad. de Sergio Paulo Rouanet, São Paulo, 1984, onde se afirma que, principalmente no diálogo platônico *Symposion*, “a verdade é apresentada como o conteúdo essencial do Belo, o reino das idéias, e a verdade é considerada bela” (pág. 52).

2. V. ARISTÓTELES, *Poética*, 7.1450b, 35 e segs., e *Metafísica*, XIII, 3, 1078b.

3. Cf. *Ética a Nicômaco*, VI, 3.

4. Com razão E. A. HAVELOCK considera a *mimese* uma palavra desconcertante, irredutível à mera imitação ou cópia. Nesse sentido, v. HAROLD OSBORNE, *Estética e Teoria da Arte*, trad. de Octavio Mendes Cajado, São Paulo, 5, cf. *Poética*, 9.3.

5. Cf. *Poética*, 9.3.

6. V. DENIS HUISMAN, *Esthetique*, Presses Universitaires de France, 9ª ed., 1983, pág. 27.

7. *Crítica do Juízo*, § 45.

8. Esse recurso ao “juízo conjetural” é feito por KANT, não apenas na tela da Estética, mas também ao afirmar “o finalismo da natureza”.

9. HEGEL, *Esthétique*, trad. de J. G., Paris, 1944, t. I, pág. 8.

10. HEGEL, *Esthétique*, cit., t. I, pág. 137, onde se lê que a Filosofia é essencialmente teologia racional, serviço divino do pensamento.

11. Cf. N. ABBAGNANO. *Dizionario di Filosofia*, cit., verbete “Estética”, pág. 343.

12. BERNARD BOSANQUET, *Historia de la Estética*, trad. de José Rovira Armenjol, Buenos Aires, 1949, págs. 416 e segs.

13. B. CROCE, *Breviario di Estetica*, Bari, 1947, pág. 40. Sobre a Estética croceana, v. ROMANO GALEFFI, *A Autonomia da Arte na Estética de Benedetto Croce*, Coimbra, 1976.

14. B. CROCE, *Estetica come Scienza dell’Espressione e Linguistica Generale*, 8ª ed., Bari, 1946, pág. 14.

15. No Brasil, o mais notável representante dessa corrente foi VICENTE LICÍNIO CARDOSO, cuja obra *Philosophia da Arte*, Rio de Janeiro, 2ª ed., 1935, se filia ao pensamento de AUGUSTO COMTE.

16. Cf. L. PAREYSON, *Estetica — Teoria della Formatività*, 3ª ed.,

Florença, 1974, págs. 17 e 24. É da obra de PAREYSON que parte UMBERTO ECO para seu entendimento da arte como veículo de comunicação, como se vê em *A Definição da Arte*, trad. de José Mendes Ferreira, Lisboa, 1972, págs. 14 e segs.

17. Cf. THEODOR W. ADORNO, *Teoria Estética*, trad. de Artur Mourão, Lisboa, 1982, pág. 58.

1. Grafamos a palavra *Ser* com maiúscula para indicar o seu sentido universal e abstrato, para não confundi-lo com o *ser* em particular ou concreto, cuja significação apreendemos melhor no plural ao nos referirmos aos *seres* ou *entes*.

2. Cf. MIGUEL REALE, *Verdade e Conjetura*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1987, págs. 46 e segs.

3. Cf. JEAN WAHL, *Traité de Métaphysique*, Paris, 1968, pág. 87.

4. Op. et loc. cit. A maiúscula da palavra Ser deve-se à convenção *supra* por nós estabelecida.

5. V. N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, cit., págs. 334 e segs.

6. Para uma crítica percuciente das teorias sobre as "concepções do mundo", e os problemas que elas subentendem, v. KARL JASPERS, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madri, 1958, t. I, Capítulo V, págs. 275 e segs.

7. Cf. KARL POPPER, *Autobiografia Intelectual*, trad. de Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta, São Paulo, 1977, pág. 177. V. também págs. 86-87, 96-97 e 159-162.

Uma das mais reveladoras provas do crescente interesse dos cientistas e dos filósofos das ciências por temas de Ontologia temos no livro de KARL POPPER e JOHN C. ECCLES, *The Self and its Brain*, An argument for interacionism, Spring International, 1977, admirável diálogo entre um filósofo e um neurobiologista sobre os problemas da consciência e das relações corpo-mente.

8. V. MIGUEL REALE, *Verdade e Conjetura*, cit.

9. V. M. HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, trad. de José Gaos, México-Buenos Aires, 1951.

10. Cf. N. HARTMANN, *Ontología* — I — Fundamentos, trad. de José Gaos, México-Madri, 1954.

11. Sobre o pensamento hartmanniano e suas estruturas ônticas, v. "Política e Direito na doutrina de N. Hartmann", em MIGUEL REALE, *Política de Ontem e de Hoje*, cit., págs. 123 e segs.

12. V. K. JASPERS, *Filosofía*, cit., t. II, pág. 59.

13. *Filosofía*, cit., t. I, págs. 14 a 20.

14. Discordamos, assim, de JEAN WAHL quando, no seu *Traité de Métaphysique*, cit., embora elaborado com espírito moderno, inclui a

Teoria Geral do Conhecimento entre os temas metafísicos. Estas páginas finais visam também demonstrar que não tem mais cabimento inserir a Axiologia no âmbito da Metafísica.

15. Nesse sentido, v., *supra*, o capítulo XIV, intitulado “A Cultura e o Valor da Pessoa Humana”.